This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

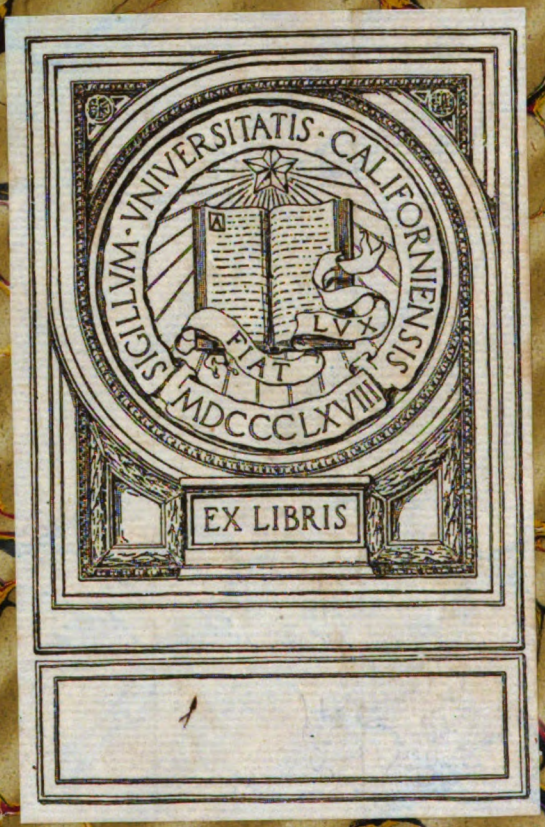
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-DEUXIÈME

Digitized by Google

IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, ANGERS.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

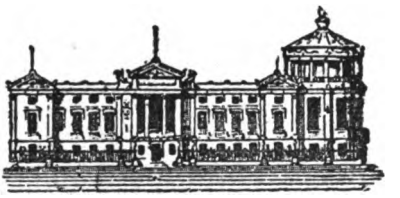
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

VINGT ET UNIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-DEUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte, 28

1900

UNIV. OF CALIFORNIA

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

ÉTUDES

SUR LA

MYTHOLOGIE SLAVE

L'idée de la mort et de la vie d'outre-tombe.

Cosmas de Prague, rappelant les superstitions païennes que le prince Bretislav II s'efforça de supprimer par un édit de 1092, s'exprime ainsi :

« Item sepulturas quæ fiebant in sylvis et campis atque scenas [1] quas ex gentili ritu faciebant in biviis et in triviis quasi ob animorum pausationem, item et jocos profanos quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant exterminavit. »

Ce texte relatif aux Tchèques païens a beaucoup exercé la sagacité des commentateurs. Il révèle à coup sûr l'existence d'un culte des morts chez les Slaves de Bohême. Il semble même prouver que ceux-ci croyaient à l'immortalité de l'âme, puisqu'ils faisaient des sacrifices *ob animarum pausationem*. Mais Cosmas s'est peut-être laissé influencer par les idées chrétiennes. Les expressions qu'il emploie appartiennent au langage de l'Église.

Au XIIe siècle l'homiliaire dit Opatovicky [2] invite le clergé bohémien à interdire les chants diaboliques que le peuple chante la nuit sur les morts et les scènes scandaleuses (*cachinnos*) qui les accompagnent.

1) Le continuateur de Cosmas, dit le moine de Sazava, emploie la forme *cœnas*. Elle ne change rien au sens général de la phrase.

2) Publié par Hecht, Prague, 1865.

262302

Digitized by Google

Thietmar qui n'était pas Slave et qui, en sa qualité de prélat allemand, n'aime pas le paganisme slave, raconte au premier livre de sa Chronique (§ 14) un certain nombre d'histoires de revenants et il ajoute : « Ne muti canis obprobrio noter inlitteratis et maxime Sclavis, qui cum morte temporali omnia putant finiri hæc loquor..... »

Le témoignage de Thietmar paraît confirmé par celui de la Chronique russe dite de Nestor. Après avoir reçu la visite des missionnaires des différents cultes, Vladimir (p. 88 de ma traduction) fait appeler ses boïars et leur communique le résultat de ses entretiens. « Les Grecs, dit-il, sont venus blâmant toutes les religions, mais louant la leur, et ils ont longuement parlé de la création du monde, de l'histoire du monde et ils disent qu'il y a un autre monde ».

En mettant ces paroles dans la bouche de Vladimir, le chroniqueur veut évidemment faire croire que les Slaves païens ne connaissaient pas « cet autre monde ».

Les témoignages des deux ecclésiastiques catholiques sont donc absolument divergents sur cette question délicate. Cosmas affirme que les païens faisaient des sacrifices pour le repos des âmes, Thietmar prétend qu'ils croyaient que tout finissait avec la mort. Le prétendu Nestor s'inspire évidemment de préjugés chrétiens. Les témoignages des Slaves païens nous font absolument défaut.

Voyons un peu ce que nous apprennent les documents linguistiques et les rares textes que nous possédons. L'idée de la mort est exprimée dans les langues slaves par une racine *mer* identique à celle du sanscrit et du latin qui traduit l'idée de lassitude, d'engourdissement, de destruction. L'idée de l'endroit où l'on va après la mort est exprimée par une racine *nav* apparentée évidemment à une racine *ny* qui exprime l'idée de lassitude (tchèque *unaviti*, fatigue; russe *nytĭ*, faire mal, *unyly*, abattu).

Or, cette racine donne un subtantif *nav* qui paraît indiquer le lieu où les hommes vont après la mort. *Potom Krok jde do navi*, « ensuite Krok alla dans le nav », dit la Chronique tchèque,

Digitized by Google

dite de Dalemil, III, vers 5[1]. On pourrait être tenté de songer au mot *nava* au sens de *navis* : Krok alla dans le bateau, dans le cercueil. Mais la construction de la phrase, l'emploi de la préposition *do* n'autorisent pas cette interprétation. On peut donc avec ce texte seul admettre que *nav* ou *nava* désigne le pays d'outre-tombe.

On trouve, d'autre part, le mot *navĭ* au sens de défunt (Mikl., *Lexicon palaeoslovenico-latinum*, p. 400).

Dlugosz (éd. Cracov., p. 47) nous fournit une indication des plus précieuses, parce qu'elle concorde cette fois avec les données de la linguistique. « Plutonem cognominabant Nya quem inferorum deum et animarum, dum corpora linquunt, servatorem et custodem opinabantur; postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci ».

Les défunts appelés *navi*, un séjour des morts appelé *nav* ou *nava*, un dieu des morts appelé *Nya*, tout cela se tient fort bien. Évidemment Dlugosz qui veut ramener la mythologie slave à la mythologie classique doit endosser la responsabilité du rapprochement de Nya avec Pluton. S'agit-il réellement d'une divinité ou simplement d'un séjour des morts appelé en ancien polonais *nyja* ? Nous n'en savons rien.

Chez les Russes des Carpathes on appelle *Mavky*, *Navky* des espèces de Rousalkas qui paraissent représenter les âmes des morts[2].

D'après les témoignages réunis par M. Machal (p. 121), témoignages que je n'ai pas le moyen de contrôler, le même nom existerait en Bulgarie. Chez les Slovènes on appelle *Mavje*, *Navje*, les âmes des enfants morts sans baptême.

A côté du mot *nav* il y a dans les langues slaves un mot panslave *raj* qui désigne le paradis chrétien. Ce mot est évidemment antérieur au christianisme. On peut supposer qu'il désignait

1) Mikl., *Dict. étym.*, p. 211 a ignoré ce texte si important de la Chronique tchèque.

2) Veselovsky. Razyskania, *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1890, p. 269; Machal, p. 121.

Digitized by Google

chez les Slaves païens le séjour des justes, les Champs Élysées, par rapport à *Nav* qui aurait désigné les enfers, le Tartare.

Mais les textes sont muets et l'examen de la racine *raj* ne nous révèle rien de positif. Au fond nous savons très peu de choses des idées des Slaves païens sur la vie d'outre-tombe. Un savant russe, M. Kotliarevsky, a consacré tout un volume à l'étude des rites funéraires chez les Slaves païens [1]. Il y met malheureusement à profit des textes qu'on sait aujourd'hui absolument apocryphes. D'autre part il applique aux Russes slaves des textes arabes qui paraissent bien plutôt s'appliquer aux Russes scandinaves [2]. Ce qui résulte de l'ensemble des textes [3] relatifs aux Russes ou aux Slaves occidentaux, c'est que les anciens Slaves pratiquaient les deux modes de sépulture, l'ensevelissement et l'incinération. C'est qu'ils célébraient en l'honneur de certains morts des banquets ou des fêtes; c'est que certaines femmes, à l'instar des femmes hindoues, se faisaient brûler, sur le même bûcher qui anéantissait la dépouille de leurs maris. Ibn Foszlan raconte qu'il a assisté à l'incinération d'un Russe, et il met les paroles suivantes dans la bouche d'un Russe (Slave ou Varègue)? qui prenait part à la cérémonie: « Vous Arabes, vous êtes un peuple sot; vous ensevelissez l'homme dans la terre où il est dévoré par les animaux et les vers; nous, nous le brûlons en un instant pour qu'il s'en aille immédiatement dans le paradis. »

Il n'y a pas, je crois, grand fond à faire sur ce texte.

Les Slaves païens n'avaient pas de lieux spéciaux consacrés à la sépulture. C'est le christianisme qui a introduit chez eux les cimetières. Nous avons cité plus haut le texte de Cosmas sur les sépultures « quæ fiebant in sylvis et in campis ». Cela est confirmé par une lettre de l'évêque Otto, de Bamberg, relative aux Slaves Baltiques: « Ne sepeliant mortuos christianos inter paganos in silvis aut in campis [4]. »

1) Le travail publié pour la première fois en 1868 a été réimprimé sans changements par l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg (*Sbornik*, t. XLIX, 1891).

2) Sur cette distinction voir mon édition de la *Chronique dite de Nestor*.

3) Ces textes ont été étudiés par Kotliarevsky, *op. cit.*

4) Pertz, *Monum.*, VIII, p. 263.

Digitized by Google

Kadlubek, le chroniqueur polonais du XIIIe siècle, atteste encore l'existence de banquets funèbres : « Funebres superstitiones quas eciam hodie in funeribus exercet gentilitas [1] ».

Dans les anciennes Chroniques russes il est question d'une fête funèbre appelée *tryzna*. Miklosich [2] écrit *trizna* et traduit ce mot par « pugna », tout en signalant un mot petit-russe : *tryzna* = repas des morts. L'orthographe des textes slaves russes hésite entre *tryzna* et *trizna*. Dans ce doute j'estime que le mot peut être rattaché à la racine *trŭ* « dévorer [3] », et que le mot désigne primitivement un banquet funéraire [4]. Cette explication admise le mot serait évidemment apparenté au mot *strava* employé par Jordanes pour désigner le festin funèbre célébré par les Huns en l'honneur d'Attila :

« Postquam talibus lamentis est defletus stravam super tumulum ejus quem appellant ipsi ingenti commessatione concelebrant... » (ed. Mommsen, c. XLIX, p. 258). On a beaucoup discuté sur ce mot *strava*. Même à l'époque d'Attila les Huns étaient en contact avec les Slaves et l'on peut admettre qu'ils leur ont emprunté le mot *strava*. Il y avait d'ailleurs évidemment des Slaves dans les armées d'Attila.

Je ne discuterai pas longtemps le mot *tryzna* et je renvoie le lecteur au texte français de ma *Chronique de Nestor* :

« Quand un des Radimitches mourait... ils célébraient une tryzna autour du cadavre puis ils faisaient un grand bûcher, posaient le mort sur le bûcher et y mettaient le feu. Ensuite ils rassemblaient les os, les mettaient dans un petit vase et plaçaient ce vase sur une colonne au bord de la route. Ainsi font encore aujourd'hui les Viatitches. »

Dans la même Chronique, sous l'année 969 (p. 54 de ma traduction), il est dit : « Olga mourut. On l'enterra. Elle avait

1) Bielowski, *Monumenta hist. pol.*, t. II.

2) *Etym. Woerterbuch*, sub voce.

3) Toute réflexion faite, cette interprétation me semble préférable à celle que j'ai donnée dans l'index de mon *Nestor*.

4) Krek, *Einleitung*, p. 435 et suivantes.

Digitized by Google

ordonné qu'on ne lui fît pas de tryzna ; car elle avait un prêtre et ce fut lui qui l'ensevelit. »

Le christianisme n'a pas aboli chez tous les peuples slaves les anciens rites païens en l'honneur des morts. Il suffit pour s'en convaincre de relire, fût-ce dans la traduction française, le poème de Mickiewicz, les *Aïeux*. Mickiewicz écrit en polonais ; mais les paysans de son poème sont des Russes Blancs, des Uniates, c'est-à-dire au fond des orthodoxes chez lesquels l'action du christianisme représenté par un clergé inférieur s'est beaucoup moins utilement exercée que sur leurs congénères slaves, les Polonais catholiques. Parmi tous les peuples slaves ils représentent peut-être l'état d'âme le plus primitif. Les rites qu'ils célèbrent sont absolument les mêmes que le poète latin polonais Klonowicz signalait au XVIe siècle chez leurs ancêtres, dans son poème *Roxolania* :

Quin etiam mos est morientum poscere Manes
Portari tepidos ad monumenta cibos.
Creduntur volucres vesci nidoribus umbræ
Ridiculaque fide carne putantur ali.

Dans son poème des *Dziady* (les Aïeux) Mickiewicz a mis en scène les rites populaires auxquels donne lieu la fête des ancêtres célébrée par les Russes Blancs dans son pays natal, la Lithuanie. Ces rites que le poète avait observés, ces chants qu'il avait entendus et qu'il interprétait en beaux vers polonais, ont été recueillis à diverses reprises, notamment dans la belle publication de M. Schein : *Matériaux pour l'étude de la vie et de la langue de la population russe des provinces du Nord-Ouest* (Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie des Sciences, 3 vol. in-8°, 1896).

Dans le tome III (p. 582 et suivantes), M. Schein a consacré une cinquantaine de pages à l'étude des rites en l'honneur des ancêtres.

Ce que le paysan de la Russie Blanche appelle *dziady*, *dzidy*, *diady* (*roditeli*, parents dans la Grande Russie), ce sont les âmes des parents défunts. Ces âmes ne sont pas nécessairement celles d'ancêtres ou d'aïeux. On fait figurer parmi les *dziady*,

Digitized by Google

non seulement les grands-parents, les oncles, les tantes, mais même des enfants morts en bas âge.

Ce qui caractérise ces rites, c'est qu'ils sont absolument païens. On les célèbre parfois quarante jours après le décès du défunt qu'on veut honorer. Au début de novembre, il y a une fête générale des Dziady. La partie essentielle de cette fête, c'est un repas dont on garde les restes pour les défunts.

La veille de la fête, on nettoie la maison, on prépare les mets. La propreté de la maison, la bonne qualité des mets attirent les ancêtres. Le soir, les parents et les invités se réunissent dans la maison. Le père de famille allume un cierge, le fiche derrière le poêle, récite une prière et éteint le cierge. Tout le monde s'asseoit autour de la table chargée de mets, de bière et d'eau-de-vie et celui qui a dit la prière profère la formule suivante :

Saints ancêtres, nous vous appelons,
Saints ancêtres, venez à nous.
Il y a ici tout ce que Dieu nous a donné.
Je vous offre tout ce que j'ai,
Tout ce dont notre maison est riche.
Saints aïeux, nous vous en prions, venez, descendez vers nous.

Puis il verse un verre d'eau-de-vie, de façon à ce qu'il en déborde un peu sur la table pour les ancêtres, et boit. Tous les adultes font de même. Personne ne commence à manger avant qu'on ait enlevé de chaque mets une cueillerée ou un morceau que l'on met dans un vase spécial. On place ce vase près de la fenêtre (toujours pour les ancêtres). Puis on se met à manger et à boire, mais sans gaieté. Les vieillards sont plus tristes encore que les autres, ils prêtent l'oreille au moindre bruit, au murmure des feuilles, au souffle du vent, au craquement de la porte, au vol d'un papillon de nuit. Tous ces phénomènes semblent indiquer la présence des défunts. Le repas fini, on se lève de table, après avoir congédié les ancêtres par cette formule :

Digitized by Google

Saints ancêtres, vous êtes venus ici,
Vous avez bu et mangé,
Allez-vous en maintenant chez vous.
Dites, que vous faut-il encore?
Ou plutôt allez-vous en au Ciel.

Les Slaves de la Russie Blanche sont de race très pure; ils ont été peu touchés par la civilisation : le christianisme n'a fait que les effleurer. Leur état d'âme est encore aujourd'hui celui de leurs ancêtres païens d'il y a dix siècles. Le témoignage que nous apporte leur folk-lore mérite d'être pris en sérieuse considération.

Ces traditions encore existantes en dépit du christianisme chez certains peuples slaves sont jusqu'à nouvel ordre la meilleure preuve à fournir pour démontrer que leurs ancêtres païens avaient l'idée d'une vie d'outre-tombe. C'est le folk-lore qui doit ici suppléer au silence des textes anciens. Mais le domaine du folk-lore est infini, et les indications que nous avons données suffisent pour le moment. L'archéologie nous vient d'ailleurs ici à la rescousse. On a trouvé en Bohême, dans des tombeaux païens, des vases qui avaient dû renfermer des aliments et qui avaient été évidemment déposés pour servir aux défunts dans la vie d'outre-tombe[1].

1) Krek, *Einleitung*, p. 418.

Louis Leger.

Digitized by Google

LES IDÉES DES INDIENS ALGONQUINS

RELATIVES A LA VIE D'OUTRE-TOMBE

INTRODUCTION

Matériaux. — Nous commencerons par indiquer la nature des matériaux que nous avons employés pour cette étude. Ce sont en premier lieu les rites et coutumes des Indiens. Sous ce chef, nous avons classé les récits qui relatent la façon dont se font les funérailles; nous avons porté une attention particulière sur les objets placés dans le tombeau et sur les autres pratiques ou cérémonies qui se rapportent à l'enterrement; puis nous avons relevé diverses autres pratiques significatives qui ont trait à la mort, telles que le deuil, les fêtes des morts et les coutumes qui semblent destinées soit à briser, soit à conserver les liens qui existent entre le mort et les vivants. Dans un second chapitre nous avons examiné les explications données par les Indiens tant sur le but que sur l'origine de ces diverses cérémonies. Nous avons consacré la troisième partie de cette étude aux mythes ou récits indiens relatifs au pays des âmes, récits qui constituent la plus grande partie des documents que nous examinerons. Nous avons ensuite étudié les renseignements donnés par les Indiens eux-mêmes sur leurs croyances au sujet des morts, renseignements qui souvent ne devront être acceptés que sous caution, les réponses de l'Indien ayant été amenées par des questions qui n'étaient pas conformes à sa manière de penser. En dernier lieu,

Digitized by Google

nous considérerons l'attitude de l'Indien à l'égard de la mort et de la vie future, l'esprit dans lequel il en parle, et plus encore, sa conduite en face de la mort qui indique la manière dont il se représente actuellement la vie future.

Tribus de la famille des Algonquins. — Notre travail est consacré aux Indiens de la famille des Algonquins[1], dont les limites sont définies par des ressemblances linguistiques. Je n'ai trouvé aucune pensée commune qui caractérisât les Algonquins considérés comme un tout, bien qu'il y ait des groupes de tribus Algonquines qui ont des idées manifestement communes. La division linguistique est cependant utile; elle constitue le moyen le plus pratique de circonscrire notre champ d'étude. Les tribus de la Nouvelle-Angleterre appartenaient toutes au groupe Algonquin, ainsi que celles du sud-est de l'État de New-York, celles de New-Jersey, celles du sud-est de la Pensylvanie. On trouvait des tribus Algonquines le long de la côte de la Caroline du Sud, aussi bien que de celle de la Caroline du Nord. Le Canada, au sud de la baie d'Hudson et à l'est des montagnes Rocheuses, était occupé par des tribus de cette même famille, à l'exception de la région comprise entre le lac Érié et le lac Huron qui était aux mains des Hurons et des autres peuples, leurs alliés. Au sud des Grands Lacs, les Algonquins ont habité l'Illinois, une grande partie du Michigan, du Wisconsin et de l'Indiana, ainsi qu'une partie de l'Ohio et du Minnesota. Le Kentucky était un territoire contesté. A l'ouest du Mississippi étaient les Pieds-Noirs, les Cheyennes, et les Arapahos, que la plupart des auteurs modernes classent parmi les Algonquins. Les relations que l'on possède concernent seulement un petit nombre de ces tribus. Lorsque l'on a rejeté, parmi ces documents, ceux qui n'ont aucune valeur, il ne reste qu'un nombre relativement restreint de tribus sur lesquelles nous ayons des renseignements. En outre les documents sont fréquemment si peu précis qu'il est impossible de dire qu'ils

1) Voy. D. G. Brinton, *The American race*, New-York, 1891, pp. 74-80; H. H. Bancroft, *History of the United States*, vol. II, ch. IV, *Encyclopaedia Britannica*, art. *Indians*.

Digitized by Google

s'appliquent à une tribu Algonquine ou du moins de quelle tribu il s'agit. Les premières, les plus nombreuses et les meilleures informations que nous possédions sont relatives aux Indiens du Canada : les Montagnais, les Souriquois ou Micmacs et les tribus auxquelles les premiers auteurs donnent plus spécialement le nom d'Algonquins[1]. Sur les Chipeways ou Ojibways (que l'on appelle encore Sauteux ou Saulteurs)[2] qui vivaient au voisinage du lac Supérieur nous avons des documents nombreux et excellents. Sur les tribus de l'Illinois, de l'Indiana, de l'Ohio les matériaux sont moins nombreux; sur les Arapahos et les Cheyennes, il n'y a rien[3]. Les Pieds-Noirs nous ont été bien décrits. Quant aux Indiens de la côte de l'Atlantique, depuis longtemps disparus, ils ont été plus ou moins bien étudiés par les auteurs des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles.

Nature et valeur des documents. — Les relations où nous avons puisé nos informations ont des valeurs fort diverses. Nous avons considéré celles qui ont trait aux rites ou aux coutumes comme présentant une plus grande valeur; nous jugeons être de moindre valeur celles qui racontent des rêves ou des visites à l'autre monde et cela parce qu'elles reproduisent des pensées sujettes à des variations et qui n'ont pas la permanence des rites. Les réponses des Indiens à des questions qu'on leur a posées offrent encore moins de valeur. En effet les questions sont telles que l'Indien peut difficilement les comprendre; il n'est point accoutumé à confesser sa foi et quand il lui faut formuler ses croyances devant des étrangers, ses affirmations sont fréquemment factices et mensongères. Il donne son assentiment à toute doctrine qu'on lui propose et évidemment ne croit pas que sa

1) R. G. Thwaites, *Jes. Relations*, vol. I. Map and Introduction; Fr. Parkman, *The Jesuits in Northern America in the XVIIIth century*, 7e éd., Boston, 1872, Introd., p. XX-XXIV.

2) Ce nom s'applique aussi quelquefois aux Crees.

3) Le livre du colonel R. I. Dodge, *The hunting grounds of the Great West* (1877), constitue cependant une véritable monographie des Cheyennes et contient quelques renseignements utiles sur les Arapahos. Cf. du même auteur : *Our wild Indians* (1890) [L. M.].

Digitized by Google

croyance ait une importance pour son propre salut ou pour celui des âmes défuntes. Encore moins dignes de confiance sont les récits dans lesquels l'auteur (et la chose est fréquente) dit simplement que les Indiens ont telle et telle croyance sans dire comment il a pu s'en rendre compte.

Leur date. — La date du document influe également sur sa valeur. Toutes choses égales d'ailleurs, les meilleurs sont ceux qui remontent aux premiers jours des relations des indigènes avec les Européens. Les croyances indiennes se mêlèrent rapidement de croyances religieuses européennes. Les mythes ont emprunté partiellement l'idée chrétienne du ciel et de l'enfer et il est souvent devenu difficile de discerner l'ancienne forme de la croyance. Les tribus qui habitaient les rives de l'Atlantique et du Saint-Laurent furent les premières en contact avec les blancs; nous trouvons de très bonne heure leurs croyances transformées par les nouveaux venus. Les tribus de l'Ouest gardèrent plus longtemps leurs croyances et leurs coutumes anciennes. Sur les Ojibways et les Crees ou Knisteneaux qui vivaient à l'ouest et au nord-ouest du lac Supérieur nous possédons des documents de valeur qui datent du cours de ce siècle; mais des récits plus anciens sur ces deux peuples nous rendraient encore des services plus précieux si nous en pouvions trouver. Les auteurs qui ont écrit en ces cinquante dernières années ont, d'autre part, l'avantage d'avoir prêté une attention plus assidue à la vie des sauvages que ne le faisaient ceux du siècle dernier. En comparant les récits de ces dernières années à ceux des temps plus anciens, on peut éliminer jusqu'à un certain point les éléments étrangers.

Désignations vagues. — Une faute où tombent moins souvent les auteurs modernes que les anciens, c'est celle de négliger de spécifier et la tribu dont ils parlent et la date. On a fréquemment, au XVIIe et au XVIIIe siècle, décrit le Nouveau Monde et ses habitants en considérant dans ces descriptions les Indiens comme un tout; l'écrivain mélangeait alors ce qu'il avait entendu dire sur des tribus indiennes diverses et mêlait sans aucun ordre ses propres observations à celles de divers autres voyageurs.

Digitized by Google

Ignorance de l'écrivain. — L'observateur est fréquemment indigne de toute créance même lorsqu'il écrit à une date très éloignée, et qu'il indique soigneusement de qui il parle et sur quelle autorité il appuie ses dires. Il en est beaucoup qui ont prétendu décrire les Indiens, ne connaissant que très imparfaitement leur langue, étant par suite contraints de deviner ce qu'ils disaient. La crainte qu'éprouvait l'Indien empêchait une observation attentive de ses coutumes, surtout au sud du Canada, sur la côte de l'Atlantique, en même temps que la défiance envers les blancs le poussait à leur cacher ses rites. Parfois l'écrivain rapporte des traits qui l'ont frappé comme très particuliers, négligeant d'autre part des points essentiels. Celui qui n'a fait parmi les Indiens qu'un court séjour donne naturellement des renseignements qui sont loin d'avoir la valeur de ceux que nous fournissent des hommes qui ont vécu longtemps parmi ces peuples.

Ses préjugés. — Les préjugés d'un observateur ont une influence désastreuse sur ses descriptions. Plus d'un chrétien a décrit les coutumes indiennes comme si étroitement alliées au culte du diable qu'il accompagnait d'une sorte d'excuse ses descripteurs et bientôt coupait court à son récit. Chez les anciens écrivains de la Nouvelle-Angleterre se montre un esprit de ce genre. D'autre part, et il s'agit fréquemment du même auteur, les récits sont fortement altérés par des tentatives de rapprochement avec le christianisme. Si par exemple un Indien montrait du doigt le ciel au cours d'une conversation on s'imaginait que son dieu était le même que le vôtre.

Appréciation critique des divers documents. — En frappant contraste avec le désordre des anciens récits, qui sont par là même d'un usage difficile, sont les œuvres des Jésuites. Les lettres du Père Biard en 1611, continuées par les « Relations » des Jésuites, nous offrent une remarquable série de descriptions des rites et coutumes des Indiens du Canada qui habitaient au voisinage des missions de la Société de Jésus. Les Pères Jésuites vivaient avec les Indiens, partageant leurs souffrances et leurs succès. Ils comprenaient fort bien que pour convertir l'Indien il fallait

Digitized by Google

d'abord le comprendre. Il ne suffisait pas à un Jésuite de donner sa propre explication des cérémonies et des pratiques dont il était témoin; il y ajoutait celle des Indiens eux-mêmes. En outre, lorsqu'il soupçonnait de mauvaise foi les réponses des naturels, il notait ses doutes en rapportant la conversation.

Le Récollet Le Clercq nous a fourni des renseignements de valeur sur les Micmacs de la baie de Jaspé, quoique ses écrits soient d'une date postérieure à celle des récits des premiers Jésuites : Biard, Le Jeune, Lallemant, etc. Sur les Indiens de la Nouvelle-Angleterre nous possédons, outre de courts récits contenant de vieux clichés sur les naturels, le travail vraiment parfait de Roger Williams : « Clé des langues indiennes ». Les travaux de Winslow ont aussi une grande valeur. Le travail de Williams fait autorité pour la Nouvelle-Angleterre; cependant il semble n'avoir eu de rapports qu'avec des naturels bien disposés envers les blancs et qui tendaient au christianisme ou étaient fort peu enclins à opposer leurs propres idées à celles des blancs. Les colons de la Nouvelle-Angleterre ne vivaient pas si étroitement de la vie des Indiens que le faisaient les Jésuites et les commerçants français du Canada. Sur le sud-est de l'État de New-York dont les tribus appartenaient à la famille des Algonquins, les plus complets et les meilleurs travaux sont ceux de Van der Donck (*Description of the New Netherlands*), que d'autres auteurs ont copiés et ceux de Denton de Long Island : *Brief Description of New-York*, 1670. Sur la Pensylvanie et le New-Jersey, les anciens écrits sont courts et ne nous montrent pas que la vie de leurs auteurs ait été étroitement mêlée à celle des naturels. Au dix-huitième siècle nous trouvons cependant les récits du missionnaire Brainerd (*Life and journal*), observateur soigneux dont les informations sont le résultat d'un contact intime avec les Indiens Delawares. La valeur des travaux du missionnaire morave Heckewelder et de l'historien Loskiel se trouve considérablement diminuée par la présence d'éléments chrétiens chez les Indiens qu'ils décrivent. En outre il nous est impossible de nous en servir pour notre sujet parce qu'ils traitent des Indiens des Missions sans faire de distinction (ou du moins rarement) entre

Digitized by Google

Delawares et Iroquois : certains passages où se trouve indiquée avec précision la tribu dont il s'agit, ont une valeur considérable. Sur la Virginie et la Caroline du Nord nous possédons d'anciens documents qui contiennent les observations de résidents qui n'ont fait dans le pays qu'un court séjour, aucun de ces récits ne révèle un contact intime avec les Indiens, comme ceux que nous possédons sur le Canada et l'Ouest, ni des études soigneuses et approfondies comme celles de Roger Williams. Les travaux de Smith et de Hariot sont sans doute les meilleurs pour le XVIe et le XVIIe siècle. Au XVIIIe, les descriptions de Lawson sont très complètes mais elles nous laissent dans l'ignorance de la tribu dont il s'agit.

Les chasseurs et les négociants, qui vivaient parmi les Indiens comme leurs compagnons, ont eu, somme toute, de meilleures occasions que les missionnaires d'étudier leurs coutumes et leurs croyances; dans la situation d'élèves et non plus de maîtres, ils ont pu mieux saisir l'esprit des Indiens. Malheureusement les premiers aventuriers étaient rarement des écrivains; et ils ne nous ont laissé que fort peu de récits. Ceux de Perrot au XVIIe siècle seraient pour nous un précieux appui, s'il n'avait négligé de spécifier les tribus dont il parle. Au même siècle, le journal de Radisson semble contenir des renseignements de valeur sur des tribus confusément désignées. Au XVIIIe, Mackenzie nous fournit de bons documents sur les Knisteneaux ou Crees. Les connaissances acquises par Alexandre Henry sur les Ottawas constituent pour nos études une utile contribution. Le voyageur La Hontan, qui est à d'autres points de vue un remarquable écrivain, indique rarement la tribu dont il parle.

Dans le courant de ce siècle, les observateurs se sont multipliés, mais la quantité de la matière observable a décru. Plusieurs travaux, par exemple ceux de Morse, nous viennent des agents et interprètes du gouvernement des États-Unis. Ces agents ne semblent pas avoir vécu en contact intime avec l'Indien, ou avoir vécu seulement avec des Indiens à demi chrétiens.

L'ouvrage de Schoolcraft lui-même présente une faible valeur relativement à sa grande étendue. Dans ses six volumes, écrits

Digitized by Google

pour le Bureau des Affaires indiennes des États-Unis, et dans plusieurs autres volumes de voyages et d'histoires, on trouve pour nos recherches fort peu de matériaux parce qu'il est impossible de savoir quelle est la tribu dont il s'agit, ni les circonstances dans lesquelles les informations ont été recueillies. Schoolcraft a dirigé son attention principalement vers les traditions et les mythes; les éléments chrétiens y abondent. Les descriptions de rites ne sont ni aussi nombreuses ni aussi exactes qu'on le pourrait désirer. Le travail de Schoolcraft, quoique de réelle valeur, en aurait eu davantage, si l'auteur eût été soit un simple aventurier rapportant fidèlement ce qu'il a vu, soit un véritable homme de science sachant critiquer et classer. Le récit de la captivité et des aventures de Tanner, dans la première partie du siècle, est un bon travail sur les tribus voisines du lac Supérieur. L'ouvrage de Keating est une étude soigneuse de plusieurs des tribus vivant au sud des lacs. A notre avis, pour la connaissance des Ojibways, le livre de Mackenney est important à consulter. Le meilleur de tous les travaux récents sur les idées que se font les Indiens de la vie future est celui de Kohl sur les Ojibways. Cet auteur semble avoir fait tout le possible pour connaître leur croyance. Il a su gagner la confiance des Indiens et s'est montré un questionneur infatigable, un rapporteur fidèle. Cependant il se servait d'un interprète pour parler aux indigènes, ce qui nous le rendrait suspect, si ses descriptions ne portaient avec elles des marques d'exactitude. Un autre type d'écrivain, l'Indien converti, est représenté par les Ojibways Peter Jones et Copway. L'ouvrage du premier est particulièrement riche en informations, et constitue l'un des meilleurs documents que nous ayons parce qu'il nous parle de choses auxquelles il a lui-même été personnellement mêlé. On sent que ses descriptions sont tout à fait dignes de créance. En même temps, ses généralisations et les explications qu'il donne des croyances indiennes indiquent qu'il a formulé ses croyances primitives dans les termes de sa foi présente, ou qu'il était en relation avec des Indiens dont la pensée était à demi-chrétienne. Les descriptions que donne Warren des Ojibways ont égale-

Digitized by Google

ment de la valeur. Sur les Pieds-Noirs Grinnell nous a transmis des récits et des explications qui n'ont pu être égalés ; il ne manque à son travail qu'une description des rites et des coutumes, lacune que comblent en partie deux ou trois autres auteurs.

Parmi les travaux de valeur qui portent sur un grand nombre de tribus on ne peut oublier ceux de Yarrow sur les coutumes funéraires. C'est une compilation qui contient des matériaux inédits et dans laquelle la tribu dont il est question est dans tous les cas spécifiée. Le missionnaire De Smet a également étudié des tribus de diverses parties des États-Unis et cela avec un intérêt si vrai pour tout ce qui touche aux indigènes, qu'il rappelle les auteurs des « Relations » du XVIIe siècle.

Il existe de nombreux travaux de seconde main qui ont peu de valeur pour nous. Dans les ouvrages plus anciens il est difficile de distinguer les emprunts. Ces travaux ont en outre l'inconvénient de ne pas indiquer la tribu dont il est question. Parmi ceux-là, on peut mentionner le livre de Lafiteau sur les mœurs et les coutumes des Indiens ainsi que la plupart des historiens, sinon tous. Le journal de Charlevoix contient également des matériaux de seconde main et la plus grande partie de cet ouvrage ne donne pas d'indication sur les tribus, auxquelles se réfèrent les récits, de telle sorte que bon nombre des faits qu'il rapporte ne peuvent nous servir pour notre étude.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

RITES ET COUTUMES

Importance des rites chez les peuples primitifs. — Nous acceptons et tenons pour bien fondée cette idée que chez les peuples primitifs le rite ou l'acte religieux constitue la partie essentielle de la religion. C'est le sacrifice qui établit entre le fidèle et son dieu les relations qui doivent exister.

Les croyances dont le dieu est l'objet ont d'autre part peu de valeur religieuse ; il n'est pas obligatoire de connaître ni de raconter son histoire. A personne, il n'est jamais demandé une confession de foi. Il en est exactement de même en ce qui concerne les relations avec les morts. Il était indispensable que des captifs fussent sacrifiés sur la tombe de Patrocle ; il était d'une haute importance que tout homme obtînt une sépulture, mais on n'attachait point une égale valeur aux croyances qu'impliquaient ces pratiques. L'interprétation mythique d'actes de cette espèce peut varier, il se peut même faire qu'il n'en existe aucune sorte d'interprétation ; les actes n'en continuent pas moins à être accomplis. Celui qui s'acquitte d'une pratique rituelle n'en peut souvent donner la signification, peut-être précisément parce qu'elle est évidente d'elle-même. Vous pouvez aussi bien lui demander la raison pour laquelle il mange que celle pour laquelle il donne à manger aux morts.

Nous étudierons successivement, chez les Algonquins : 1° les pratiques funéraires ; 2° les mythes funèbres ; 3° les relations

Digitized by Google

qui unissent les uns aux autres et aux rêves les mythes et les pratiques.

Pratiques et coutumes en usage chez les Algonquins au moment de la mort. — Lorsqu'un homme est atteint de quelque maladie, on cherche à le guérir avec des simples ou en célébrant des fêtes ou en suspendant des offrandes à des perches devant sa maison. Si le cas est plus grave, on appelle un homme-médecine, il bat du tambour et pousse des cris, assisté en cette tâche par toute la compagnie qui s'est réunie autour du malade ; il souffle sur le patient, lui tire du sang ou essaie par divers procédés d'extraire de son corps le mauvais esprit, qui est la cause de tout le mal.

Le P. Biard raconte des Micmacs ou Souriquois qui habitaient autour de Port-Royal [1] que lorsque le sorcier avait rendu cette sentence que le malade succomberait à la maladie dont il était atteint, on ne lui donnait plus à manger et on ne prenait plus soin de lui. Ses parents et ses amis s'assemblaient et le mourant faisait son oraison funèbre où il proclamait ses actions héroïques, donnait aux siens ses derniers conseils, etc. Les hôtes échangeaient avec lui des présents et préparaient avec les aliments qu'ils trouvaient chez lui une sorte de festin. Ils sacrifiaient des chiens, afin qu'ils le précédassent, dit Biard, dans l'autre monde : on les mangait cependant à ce repas funéraire. L'assistance pleurait et disait adieu au mourant.

Cette négligence à lui donner des soins semble n'indiquer ni qu'il inspire de la crainte ni qu'on le délaisse avec intention [2]. Des lamentations accompagnées de cris et de gémissements ne sont pas seulement en ces circonstances l'expression volontaire de la douleur, elles constituent en bien des cas un véritable rite. Perrot [3], en parlant des Ottawas et d'autres tribus, dit que lorsqu'un Indien est sur le point de mourir, on le revêt de beaux vêtements, et on place ses armes auprès de lui. Ses parents et les

1) *Rel.* 1611-16, éd. Muguet, 85-6, 88, 90 et Lettres de Biard, 10, 1611, éd. Carayon, 27 et 31 janv. 1611 (O'Callaghan's Reprints, n° 1).

2) Cf. Le Jeune, *Rel.* 1637, ch. XI.

3) *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, p. 32, 33.

Digitized by Google

jongleurs se tiennent autour de sa couche et quand l'agonie commence, les femmes et les filles, — celles qui appartiennent à la famille, mais aussi des pleureuses de louage,—se mettent à crier et à chanter des chants funèbres où sont mentionnés les liens qui les unissent au mourant. Au moment de la mort ou quelques instants auparavant, on l'asseoit sur son séant. Dans toutes ces pratiques se manifestent des sentiments d'attachement pour le mourant et il semble que les cérémonies célébrées soient destinées à l'aider à mourir.

Abandon des malades. — Il y a chez les tribus du nord de nombreux exemples de l'abandon ou de la négligence des malades.

Chez les Montagnais, on hâtait la mort en frappant le mourant d'un coup de massue[1]. Chez les Nascopies du Labrador, c'était la coutume de mettre à mort ses vieux parents[2]. Les Montagnais et les Nascopies étaient des tribus nomades qui avaient quelque peine à trouver assez de nourriture pour subsister ; la tribu ne pouvait guère conserver que ceux de ses membres qui pouvaient lui être de quelque utilité. Il faut noter toutefois que les vieillards n'étaient tués qu'avec leur consentement et à vrai dire sur leur demande. Le P. Le Jeune[3] dit que les Montagnais tuent les enfants en bas âge quand leur mère meurt, parce qu'ils ne sauraient vivre sans elle ; l'idée semble être ici que l'enfant sera bien soigné s'il va rejoindre sa mère morte. — Les voyageurs[4] ont rapporté des cas où en temps d'épidémies les mourants ont été entièrement abandonnés, mais ce sont là des faits qui ne réclament pas d'autres explications que celles que nous en donnons lorsque nous les rencontrons chez des peuples civilisés.

1) Le Jeune, *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 23, 64; *Rel.* 1634, p. 28, 34.

2) J. Mac Lean, *Tales of 25 years' service in Hudson's Bay Territory* (Londres, 1849), II, 122. Cf. pour d'autres tribus du nord, Jérémie, *Relation du Détroit et de la Baie de Hudson* (Amsterdam, 1720),

3) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 14.

4) W. H. Keating, *Narrative of an Expedition to the source of St Peter's River* (1823), I, 96; J. Josselyn, *Account of two voyages to New England* (1765), in *Mass. Hist. Soc. Coll.*, sér. III, vol. 3, p. 132, 33; J. Robson, *Account of six years' residence in Hudson Bay* (1752), p. 50.

Digitized by Google

Cérémonies funéraires. — Voici les traits essentiels des cérémonies funéraires chez les Algonquins :

1° Le cadavre est revêtu de ses meilleurs habits [1] ; 2° la mort est annoncée à la tribu; 3° les membres de la famille et d'autres personnes profèrent des lamentations, d'ordinaire après s'être noirci le visage et s'être fait sur le corps d'autres marques ; 4° le cadavre est d'ordinaire inhumé ; 5° avec le mort sont enterrés des aliments, des vêtements, des armes et des ustensiles, — tous les objets dont il se servait et quelquefois d'autres encore dont on lui fait présent ; 6° on érige sur la tombe un poteau où sont indiqués le clan du mort, les belles actions qu'il a accomplies, etc. ; 7° un « souvenir » du mort (relique, etc.) est conservé ; 8° on fait un un repas auquel participe le défunt; 9° un discours lui est adressé; 10° certaines pratiques sont accomplies parfois qui ont pour but de chasser l'esprit du mort de son wigwam, et l'habitude existe de s'enfuir en courant de la tombe, l'inhumation achevée ; 11° la case du mort est souvent brûlée ou détruite ; 12° certaines pratiques de deuil sont observées pendant plusieurs semaines et même plusieurs mois après l'enterrement ; 13° des visites sont faites à la tombe et des repas y sont donnés de temps en temps par les parents, d'ordinaire une fois l'an tout au moins. — De

1) J. Heckewelder, *Historical account of the Indian nations* in *Mem. of Hist. Soc. of. Pennsylvania*, XII (1876), p. 271-5 (Delawares) ; Le Clercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie* (1691), p. 520-6; P. Jones, *History of the Ojibway Indians* (1861), p. 98-100 et H. R. Schoolcraft, *Personal memoirs of thirty years' residence with Indian tribes* (1851), p. 105 et *Information respecting the Indian tribes of the U. S.* (1853-1860), II, p. 68; H. Whitfield, *Indians of New England. Progress of the Gospel* (1651) *in* J. Sabin's *Reprints*, Quarto Series, n° 3, p. 11 et J. Denton, *Journal in Massachussets*, 1686 in *Mass. Hist. Soc. Coll.*, sér. 2, vol. II, p. 122-23 (Nouvelle-Angleterre); P. Jos. Jouvency, *Historia Societatis Jesus*, Rome, 1711 (Réimpression du l. XV, p. v, par O'Callaghan), p. 260-61 (Nouvelle-France) ; Le Beau, *Aventures ou voyage curieux et nouveau parmi les Sauvages de l'Amérique*, Amsterdam, 1738, II, 301-322 (Algonquins); La Hontan, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale* (La Haye, 1703), 151-2 ; Keating, *loc. cit.*, I, 113-11 (Pottawatomis), Schoolcraft, *Ind. tribes*, I, 338 (Menomonis); J. Morse, *Report on Indian affairs* (1822), H. C. Yarrow, *Introduction to the study of mortuary customs among the North American Indians*, p. 67 (Pieds-Noirs): J. Lawson, *A new voyage to North Carolina* (1709), p. 178-82 et un grand nombre d'autres auteurs.

Digitized by Google

ces diverses coutumes, quelques-unes se retrouvent dans toutes les tribus, d'autres dans la plupart d'entre elles, d'autres enfin dans un petit nombre seulement. Il est peu de tribus, s'il en est, qui les observent toutes. Venons-en maintenant aux détails.

Lamentations funéraires. — La réunion qui s'assemble à l'occasion d'une mort et d'un enterrement manifeste d'ordinaire sa douleur par des signes évidents ; certains documents font mention de pleureurs loués [1]. Associée à cette coutume des lamentations se retrouve celle de chanter et de danser aux cérémonies funèbres, à ce qu'il semble pour s'amuser [2]. La présence simultanée dans les mêmes cérémonies de ces pratiques qui paraissent antithétiques les unes aux autres a sa contre-partie dans la vie des peuples civilisés et sans aucun doute le fondement psychologique est le même pour l'Indien et pour l'homme blanc à cette double série de coutumes mortuaires. Le deuil cérémoniel montre que ces lamentations trouvent place aux funérailles par le sentiment d'une sorte de convenance naturelle tout autant que comme manifestation spontanée de la douleur.

Oraisons funèbres. — L'oraison funèbre comporte en leur totalité ou en partie seulement les éléments suivants [3] : 1° une simple déclaration du fait même de la mort, en ces termes par exemple : « Tu ne parles plus... » ; 2° un adieu où est exprimé à

1) Le Beau, *loc. cit.*, II, 304 (Algonquins) ; Heckewelder, *loc. cit.*, p. 275 (Delawares) ; N. Perrot, *loc. cit.*, pp. 32-33 (Ottawas et autres tribus) ; Lawson, *loc. cit.*, p. 183 (tribus de la Caroline du Nord).

2) Joutel, *Journal historique du dernier voyage de M. de la Salle* (1684-88), Paris, 1713, pp. 342-43 (Illinois) ; Kohl, *Kitschi Gami* (Brême, 1859 ; trad. anglaise, p. 12) (Ojibways) ; *Lettres édifiantes et curieuses*, VI, p. 178 (Illinois) ; H. Spelman, *Relation of Virginia* in Ed. Arber's *Introduction to captain J. Smith's works*, p. cx. [Lorsqu'on pense au caractère nettement religieux qu'affectent presque toujours les danses, l'interprétation de Mme Moon Conard est faite pour provoquer quelque surprise ; c'est un point sur lequel de nouvelles recherches s'imposent. — *L. M.*].

3) Le Beau, *loc. cit.*, II, p. 304 (Algonquins) ; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 523 ; H. J. Hind, *Explorations in Labrador* (1863), I, 170 ; Schoolcraft, *Memoirs*, 105 (Ojibways) ; Isaac Mac Coy, *History of Baptist Indian missions* (1840), p. 132 (Pottawatomis) ; Kent *in* Yarrow (in *First ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*) p. 94 (Sacs and Foxes) ; Young *in* Yarrow, *Introd.* (Pieds-Noirs) ; Lawson, *loc. cit.*, p. 180 (tribus de la Caroline du Nord).

Digitized by Google

la fois le chagrin que l'on éprouve du départ du défunt et le désir que l'on ressent de le voir revenir ; 3° un éloge de sa vie et une proclamation de ses hauts faits ; 4° l'expression d'opinions sur la vie future ; 5° une requête au mort de n'envoyer pas son esprit troubler les vivants. L'oraison funèbre est prononcée par une personne spécialement choisie à cet effet, d'ordinaire un parent. Les pleureurs eux aussi adressent au mort de douloureux adieux et l'invitent à revenir. A des funérailles célébrées chez les Delawares, les pleureurs tiraient de toutes leurs forces sur le corps en disant : Lève-toi ! Reviens parmi nous. Ne nous quitte pas ! Ne nous abandonne pas [1] !

Modes de sépulture. — L'inhumation est, chez les tribus Algonquines, le mode de sépulture le plus habituel. Quelques-uns des Indiens de la Nouvelle-Angleterre et quelques Pieds-Noirs ensevelissaient les défunts dans des wigwams [2]. Les Illinois plaçaient les cadavres dans des arbres. Quelques-uns d'entre les Ojibways avaient coutume de disposer les cadavres sur des sortes d'estrades ou d'échafauds [3], bien que la pratique la plus habituelle parmi eux fût celle de l'enterrement. Il semble que l'on n'attache pas une très grande importance au mode de sépulture : l'essentiel, c'est que le mort ait des provisions avec lui et qu'il ne soit point trop hermétiquement enfermé [4]. A une époque récente tout au moins, les chefs indiens choisissaient le mode de sépulture qui s'adaptait le mieux à leurs idées particuliè-

1) Heckewelder, *loc. cit.*, p. 273. Voir aussi Th. C. Halm, *Short description of New Sweden compiled from « peuple worthy of credit »* 1702, in *Pennsylvania's Historical Soc. Mem.*, vol. III, 1834, p. 143.

2) Winslow, *Relation of New England* in Young's *Chronicles of Plymouth*, p. 363, 154, 227 ; Yarrow, *Introduct.*, p. 65 et Wied, *Travels in the interior of North America*, p. 259 (Pieds-Noirs).

3) Warren, *History of the Ojibways* in Schoolcraft, *Ind. Tribes*, II, 161.

4) Il doit y avoir avoir un trou dans le cercueil et dans ce qui recouvre la tombe. Le couvercle du cercueil ne doit pas être cloué. Schoolcraft, *Oneota. Red Race of America*, p. 84 ; *Ind. Tribes*, V, p. 79 (Ojibways) ; Kohl, *loc. cit.*, p. 159 ; P. Jones, *loc. cit.*, p. 100 ; H. Gillmann, *Burial customs of our aborigines A. A. S.* (1886) ; N. Y. Hoffman, *The Menomini Indians* in *XIVth Ann. Rep. of Bur. of Ethn.*, p. 241.

Digitized by Google

res[1]. Le P. Rasles[2] dit que l'une des familles des Ottawas brûlait ses morts, tandis que les autres enterraient les leurs. Cette coutume de l'incinération, racontait-il, avait été adoptée par eux sur l'ordre de leur ancêtre divin Michabou.

Influence exercée par le rang sur le mode de sépulture. — En certaines tribus, le mode de sépulture est déterminé par le rang. En Virginie, les chefs et les prêtres étaient embaumés et déposés en une maison destinée à cet objet ; les gens du commun étaient enterrés ou placés sur une estrade de bois [3]. Dans la Nouvelle-Angleterre, les funérailles des chefs étaient accompagnées d'honneurs spéciaux [4]. Chez les Pieds-Noirs, les cadavres des guerriers sont placés dans les arbres, ceux des femmes et des enfants dans les broussailles [5].

La mort violente et le mode de sépulture. — Le genre de mort influe également sur le mode de sépulture.

En certaines tribus, ceux qui sont morts de mort violente doivent recevoir un traitement spécial [6]. Les Mississaguas du lac Chemong déposaient les noyés sur une île solitaire, à part des

1) Keating, *loc. cit.*, I, 113 (Pottawatomis); Cummings *in* Morse, *loc. cit.*, p. 143 ; Schoolcraft, *Memoirs*, 360, 613 (Ojibways).

2) *Lettres édif. et curieuses*, VI 168-72. Allouez raconte une histoire analogue in *Rel.* 1666-67, éd. Cramoisy., 92-4, ch. IX.

3) J. White, *Picture of People of Virginia* in Hariot's *Briefe report*, éd. de Bry (Francfort, 1590), XXII ; Smith, *loc. cit.*, Arber's éd., 22, 75, 370-1 et Pinkerton, *Coll. of Voyages*, XIII, p. 39 ; Spelman, *loc. cit.*, *in* Arber's ed. CX ; Lawson, *loc. cit.*, p. 179-82 ; W. Strachey, *Historie of Travaile into Virginia* in *Hakluyt Soc. Coll.*, VI, p. 89-90 ; R. Beverly, *History and Present state of Virginia* (1705), liv. III, ch. VIII ; Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1783), I, p. 151

(4) Th. Morton, *New English Canaan* (1637), liv. I, ch. XVII ; Winslow *in* Young, p. 336.

5) Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67 et *Further contrib.* (in *First ann. Rep. of the Bur. of Ethn.*), p. 161. Cf. A. Mackenzie, *Voyages from Montreal through North America in* 1789 *and* 1793 p. 87-88. Chez les Crees les guerriers en renom étaient placés sur une estrade funéraire.

6) Sur les modes spéciaux de sépulture pour les Indiens morts de mort violente, sans spécification de tribu, voir Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, III, p. 377 ; Jouvency, *loc. cit.*, p. 345. Sur les Hurons, Bressany, *Rel. abrégée de quelques missions*, p. 101-2 ; Brebeuf, *Rel.* 1636, chap. II.

Digitized by Google

autres membres de la tribu et chaque passant laissait une offrande à leur sépulture [1]. Chez les Ojibways, les gens qui mouraient de maladie contagieuse étaient brûlés [2]. Chez les Crees, les guerriers tués dans un combat étaient laissés sur le champ de bataille; on ornait leurs cadavres, on les asseyait et on plaçait leurs armes auprès d'eux [3].

Anthropophagie. — En temps de famine, les Indiens mangent de la chair humaine, mais de l'existence chez eux de l'endocannibalisme funéraire qui se rencontre en un grand nombre de peuples non civilisés, il y a moins de preuves. Le P. Lallemant [4] dit que, chez les Montagnais, les vieillards que l'on avait tués sur leur demande étaient mangés et que l'on recourait à cette pratique dans le sentiment de leur être utile. C'était chose commune que de manger les prisonniers. Chez les Kikapous et les Miamis, la chair humaine, nous raconte-t-on, était réservée à certains membres de la tribu [5]. La coutume de manger le cœur et de boire le sang des prisonniers braves est souvent relevée [6]. L'idée semble être, en tous ces cas, que ces pratiques anthropophagiques font acquérir à celui qui s'y adonne la vigueur et les autres qualités de celui qu'il mange.

Soins pris des restes des morts. — Nous avons déjà noté le soin avec lequel les Indiens vêtent et enterrent ou même embaument leurs morts. La tombe était soigneusement entretenue et régulièrement visitée par la famille qui apportait des aliments

1) A. J. Chamberlain, *Notes on the Mississagua Indians* in *Journ. of Americ. Folk-lore* I. p. 158, cf. Keating, *loc. cit.*, II, p. 154. Les noyés ne peuvent jamais arriver jusqu'à l'autre monde (Ojibways). Cf. Hoffmann, *J. Am. F.-L.* II, p. 31. Chez les Allemands de Pensylvanie, c'est la coutume que les passants jettent une pierre sur la tombe d'une personne qui est morte de mort violente.

2) Keating, *loc. cit.*, I, p. 96.

3) De Smet, *Oregon missions*, p. 142-3.

4) Lettre au P. Hierosme Lallemant, 1er août 1626.

5) Keating, *loc. cit.*, I., p. 103 (Pottawatomis); E. A. Vall, *Notice sur les Indiens de l'Amérique du Nord* (1840), p. 193 (Miamcis et Kikapous).

6) Mrs. Adams, *Reminiscences of Red River and Fort Snelling* in *Minnesota Hist. Soc. Collect.*, VI, p. 109 (Ojibways); Jouvency, *loc. cit.*, p. 346 (Nouvelle-France en général) mentionne l'habitude manger le cœur et aussi parfois le corps des prisonniers braves.

Digitized by Google

au défunt. Après qu'était écoulée la première période de deuil, les visites à la tombe n'étaient plus que des visites annuelles [1]. Quand des Indiens mouraient loin de chez eux, leurs restes étaient apportés au lieu de sépulture où reposaient leurs ancêtres ; les écrivains du dix-huitième siècle racontent l'histoire des Nautikokes qui apportèrent les os de leurs ancêtres de leurs anciens établissements dans le Maryland à leurs établissements nouveaux en Pensylvanie [2].

Objets déposés dans les sépultures. — Avec ce cadavre ainsi entouré de soins, on ensevelissait des ustensiles et divers autres objets. C'étaient, en première ligne, les objets qui avaient appartenu au mort. Les voyageurs qui ont été en contact avec les Algonquins encore non civilisés s'accordent à rapporter que tout ce que possédait le mort était détruit ou enterré avec lui [3] ; tout ce qu'il possédait, il faut entendre par là tout ce dont il avait coutume de se servir. Les idées des Indiens sur cette question de la propriété sont encore très incomplètement développées. Peter Jones [4] dit en parlant des Ojibways : Ils placent à côté du cadavre tout son attirail de chasse et de guerre, son arc et ses flèches, son *tomahawk*, son fusil, sa pipe et son tabac, son couteau, sa gibecière, son briquet, son sac-médecine, sa marmite, ses bijoux et d'autres articles qu'il aurait emportés volontiers avec lui en partant pour un long voyage. On enterrait de même avec une femme, les instruments dont elle avait coutume de se servir. Perrot dit que les Indiens se réduisaient à la pauvreté par cette

1) G. H. Loskiel, *History of the mission of the United Brethren among the Indians of Northern America*, p. 45 (Delawares et autres); Keating, *loc. cit.*, I, 113 (Pottawatomis); Walley, *Two years' journal in New-York*, 167 8-80, p. 50; Yarrow, *Introd.*, p. 12 et *Furth. contrib.*, p. 112 (Massassaugas).

2) Heckewelder (éd. 1819), p. 75-6; G. Thomas, *Description of Province of W. New Jersey* (1698); Loskiel, *loc. cit.*, 121, dit que les Nautikokes nettoyent les ossements des morts quelque temps après les funérailles. Cf. Lawson, *loc. cit.*, p. 182 (Caroline du Nord).

3) Champlain, *Voyage*, 1603, ch. XII; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 264-5; Biard, *Rel.* 1611-26 p. 9; P. Jones, *loc. cit.*, p. 99; Winslow *in* Young, p. 363; Mackenzie, *loc. cit.*, p. 87-8; Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 84.

4) P. 98. Avec les enfants, on n'enterre que des aliments, dit Mrs. Baird (*Indian customs and early recollections*, in *Wisconsin Hist. Soc. Coll.*, IX, p. 305).

Digitized by Google

destruction d'objets utiles. Les Français réussirent en quelque mesure à les persuader de renoncer à cette coutume, mais il y avait jusqu'à des Indiens convertis qui y restaient fidèles [1]. D'ordinaire les objets qui appartenaient aux morts étaient enterrés avec lui ; mais quelquefois aussi ils étaient brûlés [2], et il semble que cette dernière pratique trouve son explication dans l'idée que le mort pourra plus facilement les utiliser sous la forme éthérée qu'on leur fait ainsi revêtir. Quelquefois le wigwam du défunt était détruit, quelquefois aussi sa famille se contentait de l'abandonner et le laissait debout [3].

Le feu allumé sur la tombe. — Chez les Ojibways et peut-être chez quelques autres tribus c'était la coutume d'entretenir un feu auprès de la tombe durant quelques nuits après les funérailles [4]. Nous avons déjà noté le fait que l'on plaçait dans la tente du mort son briquet en certains cas, il était alors en mesure d'allumer lui-même son feu chaque nuit. Mais si cette pratique n'était point observée et si l'on n'allumait point de feu sur la tombe, le voyage que le défunt avait à effectuer risquait d'être fort difficile, puisqu'il n'aurait point de feu du tout à sa disposition [5].

Offrandes d'aliments. — Des aliments étaient déposés sur les tombes des morts dans toutes les tribus algonquines, probablement comme chez la plupart des autres peuples non civilisés. Cette pratique a subsisté chez les Algonquins jusqu'au moment où ils ont été dans une large mesure christianisés, c'est une des dernières coutumes auxquelles ils soient demeurés fidèles. Un

1) N. Perrot, *loc. cit.*, p. 40. Pour la désuétude où est tombée graduellement la coutume, voir Le Beau, *loc. cit.*, p. 319; Mrs. Baird, *loc. cit*, p. 30; Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 127-131.

2) R. P. Biard, Lettres, 10 juin 1611; Champlain, *Voyage*, 1604, ch. xv; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 264; Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, p. 842 (Micmacs); R. Williams, *loc. cit.*, p. 161 (Rhode Island).

3) Winslow, voir ci-dessus.

4) Mrs. Baird, *loc. cit.*, p. 305-6 (tribus du voisinage du lac Supérieur); De Smet, *Western missions and missionaries*, p. 243; E. Domenech, *Seven years in the deserts of North America* (1859), II, p. 365 et Schoolcraft, *Memoirs*, p. 105 (Ojibways); Yarrow, *Introd.*, p. 12, et *Further contrib.*, p. 112 (*First ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*) (Massanaugas).

5) Mrs. Baird, *loc. cit.*

Digitized by Google

chaudron rempli d'aliments était placé chaque nuit sur la tombe de l'épouse d'un chef Delaware, durant trois semaines[1]. Les Illinois, dit Joutel[2], enterraient avec le cadavre du blé et un pot pour le faire cuire; la marmite était au nombre des objets que l'on déposait le plus fréquemment dans la tombe. Le Jeune a vu une mère montagnaise faire brûler du lait sur la tombe de son enfant[3]. Toutes les choses qu'aimait le vivant étaient offertes au mort. Le tabac et, après que se fut fait sentir l'influence européenne, le whisky, étaient au nombre des offrandes les plus habituelles. Mac Coy[4] parle d'un Pottawatomi qui désirait être enterré au bord de la route dans l'espoir que tous les gens de la tribu qui passeraient par là lui donneraient un peu de tabac. Les survivants avaient placé auprès du cadavre d'une certaine vieille femme extrêmement pauvre un rouleau de tabac, en disant : « Grand'mère, je vous donne un rouleau de tabac afin qu'en fumant vous puissiez reposer tranquillement dans votre tombe et ne venir point nous troubler, nous qui sommes vivants[5]. » Ces tentatives de nourrir les morts s'offrent à nous en une forme tout particulièrement naïve dans le récit d'un voyageur qui vit un jour une troupe de Chippeways buvant et criant autour d'un cadavre auquel ils offraient fréquemment du rhum qu'ils essayaient de faire pénétrer dans sa gorge[6].

Motifs de ces pratiques. — Des incidents de cette espèce permettent d'établir que la coutume de placer des aliments et des ustensiles dans la tombe du mort ne reposait point sur une théorie explicite et claire de la condition des défunts et sur une conception élaborée de leurs besoins, mais simplement sur la croyance spontanée qu'ils sont pareils aux nôtres, croyance qui a sa racine en un sentiment qui nous est commun à tous. On

1) Heckewelder (éd. 1876), p. 275.
2) *Loc. cit.*, p. 343.
3) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 24-25.
4) Mac Coy, *loc. cit.*, p. 136.
5) *Ibid.*, p. 132.
6) D. W. Harmon, *Journal of voyages in interior of North America* (Andover, 1820), p. 42.

Digitized by Google

éprouve une sorte de répulsion à abandonner le corps d'un être qui vous est cher dans la terre sombre et froide; si l'Indien nous demandait une explication de ce sentiment, nous serions incapables de la lui fournir. Le P. Le Jeune[1] raconte que lorsque les missionnaires critiquaient l'habitude des Montagnais d'enterrer avec leurs morts des vêtements, etc., les Indiens répondaient simplement qu'ils ne voulaient enlever au mort rien de ce qui lui appartenait. Cette réponse implique naturellement que l'âme a besoin de ces objets ou qu'ils peuvent lui être agréables, qu'elle a en réalité les mêmes besoins que le vivant, et c'est là un sentiment qui est si profondément enraciné dans l'humanité qu'il a survécu dans nos sociétés civilisées. Nous enterrons avec les cadavres des vêtements et des joyaux et ce n'est pas seulement par ostentation, mais parce si nous les lui enlevions nous aurions l'impression de voler le mort. Dans les cas où nous ressentons pour le défunt des sentiments d'une exceptionnelle intensité, nous faisons à celui qui n'est plus des dons d'une valeur exceptionnelle, elle aussi, et en les faisant nous tenons compte des goûts qu'il avait.

Dons aux morts. — Charlevoix, en un passage qui se rapporte aux Indiens de la Nouvelle-France sans distinction de tribus, raconte qu'ils enterrent avec leurs morts non seulement ce qui leur appartenait de leur vivant, mais aussi des cadeaux de leur amis[2]. Chacun des parents et des amis, d'après certaines relations, jetait dans la tombe quelque présent pour le mort[3]. Les survivants ensevelissaient avec lui les choses qu'il aimait particulièrement.

Sacrifices d'hommes et d'animaux. — Les sacrifices d'hommes et d'animaux se peuvent classer soit sous le chef des présents aux

1) *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 52; *Rel.* 1636, p. 41, 84.

2) *Loc. cit.*, III, 351.

3) W. Penn, *Letter to the « Committee of the Free Society of Traders » of Pennsylvania in London*, 1683 (in *Penn's Works*, Londres, 1726, II, p. 699 sq.) (Pensylvanie); Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, p. 848 (Micmacs); Vimont, *Rel.* 1642, éd. Cramoisy, p. 188 (Nouvelle-France en général); Kent *in* Yarrow, *Furth. contrib.*, p. 95 (Sacs et Renards).

Digitized by Google

morts, soit sous celui du dépôt en leur tombe de ce qui leur appartenait. Les Indiens enterraient avec une petite fille le chien qu'elle aimait[1]. Des chevaux étaient en un grand nombre de tribus sacrifiés sur les tombes des guerriers[2]. Le cheval était si étroitement associé à la vie du guerrier qu'il est fort probable qu'un cheval était sacrifié sur la tombe de tous les chefs qui en possédaient un; pour pénétrer dans l'autre monde, il fallait qu'il fût monté sur son cheval[3].

Il est parlé du sacrifice d'un être humain sur les tombes par deux écrivains du siècle dernier comme d'une coutume qui existait chez quelques tribus Algonquines à une époque plus ancienne. Le fait que la plupart des tribus dont nous avons à nous occuper ici ne possèdent pas d'esclaves nous dispense de rechercher si la coutume existait chez les Algonquins, comme chez tant d'autres peuples non civilisés, d'enfermer des esclaves dans la tombe dn maître. Le sacrifice de l'épouse a laissé quelques traces. En parlant des rites funéraires en usage chez les Crees, Mackenzie[4] dit qu'il lui a été raconté que des femmes s'étaient elles-mêmes immolées aux mânes de leurs époux. Un « abbé français » écrit que chez les Micmacs quelques-unes de leurs épouses étaient autrefois enterrées avec les guerriers et spécialement leur favorite et un de ses enfants[5]; il nous dit que les femmes et les enfants se jetaient eux-mêmes dans la tombe, nous donnant à penser qu'ils étaient enterrés vivants et aussi que le sacrifice était volontaire, comme on le peut déjà conclure des remarques de Mackenzie. Chez les

1) Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 41.

2) P. A. Armstrong, *The Sauks and the Black Hawk war* (1887) (Pottawatomis); G. A. Beleocert, *Department of Hudsons Bay*, 1830, in *Minn. Histor. Soc. Coll.*, vol. I, p. 322 (Saulteux); M. P. Clark, *The Indian sign-language* (1885) p. 92 (Sacs); de Wied, *loc. cit.*, p. 258 (Pieds-Noirs); Domenech, *loc. cit.*, II, 365 (Ottawas).

3) Notez le cas du Wichita dont le fantôme est venu troubler les vivants parce qu'on l'avait doté d'un trop misérable cheval pour qu'il pût obtenir accès au pays des âmes, *in* Yarrow, *Further contrib.* p. 99.

4) *Loc. cit.*, pp. 87-88.

5) « A French Abott » [Maillard], *Account of Micmacs and Maricheets*, Londres, 1758, p. 45-6.

Digitized by Google

peuples non civilisés, le sacrifice volontaire était d'ordinaire considéré comme le plus agréable à celui à qui il était destiné et et on pensait très habituellement qu'il valait mieux enterrer la victime vivante que la tuer préalablement; et cela découle probablement de l'idée qu'un compagnon vivant est de plus haut prix qu'un compagnon mort et un compagnon volontaire qu'un compagnon qui ne vous vient que contraint et forcé[1]. Il faut noter ici que les âmes des défunts donnaient la mort par leur contact ou emmenant avec eux les vivants, ainsi qu'il est raconté dans plusieurs récits[2]. Si l'âme du mort regardait derrière elle, c'est qu'elle désirait la compagnie du survivant qu'elle était venue trouver, dit Keating, en parlant des croyances des Pottawatomis[3]. En certains cas l'immolation était jugée indispensable; si l'épouse ne s'immolait pas elle-même, l'âme du défunt l'entraînait en l'autre monde d'une manière ou de l'autre.

Présents faits à l'assistance. — Les biens du mort sont quelquefois distribués à l'assistance au moment des funérailles au lieu d'être enterrés avec le mort ou brûlés[4]. Cette coutume semble être due à l'influence du christianisme. Le Clercq, qui raconte que les parents du morts se défaisaient de tout ce qui lui avait appartenu afin que la vue de ces objets ne renouvelât pas leur chagrin, indique trois méthodes auxquelles ils recouraient pour cela; ils les brûlaient, les enterraient ou les donnaient à des étrangers qui avaient soigné le mort. Il rapporte le cas d'un homme qui avait donné tout ce qui avait appartenu à sa femme à ceux qui l'avaient soignée. Il s'agit d'une personne qui était,

1) Un témoin oculaire raconte que chez les Chinooks un esclave vivant fut attaché au cadavre de la fille d'un chef durant trois jours, puis étranglé. Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, 71.

2) Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 148; Kohl. *loc. cit.*, p. 106 (Indiens du Canada); Keating, *loc. cit.*, I, p. 114 (Pottawatomis).

3) Keating, *loc. cit.* La Hontan raconte que, dans une tribu dont il ne donne pas le nom, un veuf ou une veuve s'empoisonnait s'il rêvait plus d'une fois de son conjoint mort (*Nouveaux Voyages dans l'Amérique septentrionale*, p. 139).

4) Domenech, *loc. cit.*, II, p. 364 (tribus Algonquines semi-chrétiennes); Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67 (Pieds-Noirs); Loskiel, *loc. cit.*, p. 120 (Delawares et autres tribus).

Digitized by Google

semble-t-il, sous l'influence de Le Clercq[1]. Le Beau qui écrivait en 1738 assista à des funérailles chez des Algonquins qui avaient subi profondément l'influence des idées chrétiennes, ainsi que le montre le fait que l'on retrouvait chez eux l'usage de la croix et diverses autres pratiques chrétiennes ; en cette circonstance des présents furent distribués à l'assistance et l'auteur raconte qu'à une époque antérieure, ces Indiens déposaient sur la tombe de la nourriture et des vêtements qu'ils renouvelaient quand ils étaient pourris, mais que depuis l'arrivée des Européens qui les avaient débarrassés de leurs erreurs, ils avaient pris l'habitude de distribuer ces objets aux amis du défunt[2]. Cette distribution de présents à l'assistance tient une large place dans les cérémonies funéraires des Delawares telles que les décrit Heckewelder[3]. En ce dernier cas les objets distribués n'appartenaient point au mort mais provenaient d'amples achats faits expressément dans ce but. Cette coutume semble constituer un stade plus avancé de la vieille pratique qui consistait à mettre dans la tombe d'un mort tout ce qui lui appartenait. Il se peut aussi que ce soit là une partie de la fête qui n'ait aucune relation avec les devoirs des vivants envers les morts[4].

Présents à la famille. — Tandis que la coutume de la distribution de présents à l'assistance semble être de date récente[5], nous trouvons mentionnés, dans les plus anciens récits, les présents faits par les hôtes à la famille. D'ordinaire chacun des hôtes apportait son présent, quelquefois un présent était demandé à tous les passants. Cette coutume semble dériver de la primitive vengeance de sang qui s'exerçait sur tout le monde sans distinction. L'idée que chacun devait fournir un présent était probable-

1) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 264-5 (Gaspésiens).
2) Le Beau, *loc. cit.*, p. 319, 311.
3) *Loc. cit.*, éd. 1876, p. 274.
4) Cf. Joutel, *loc. cit.*, p. 343-4 (Illinois).
5) Champlain, *Voyage*, 1604, ch. xv; Charlevoix, III, 376; P. E. Radisson, *Voyages among North American Indians* (1652-84); Prince Soc. Publ. 1885, p. 236; Vimont, *Relat.* 1642, éd. Cramoisy, p. 108. Voir aussi E. F. Jones, *Stockbridge mission* (Springfield, 1854), p. 26.

Digitized by Google

ment liée à celle qu'une satisfaction était nécessaire pour la mort du défunt que l'on supposait avoir été causée par quelqu'un. Perrot décrit une cérémonie qui indique l'origine de la coutume. Il raconte qu'après une mort un frère du défunt se dépouille de ses vêtements, noircit et peint son visage, prend son arc et ses flèches et se met à courir à travers le village en chantant avec la voix d'un fou. Tous les habitants du village viennent alors apporter des présents, destinés, disent-ils, à sécher les larmes des parents. Il faut remarquer que celui qui court ainsi à travers les cases, c'est le frère à qui incomberait le devoir de venger le mort, et qu'il a son arc et ses flèches [1].

Repas avec les morts. — Le repas où participent les vivants et les morts doit être distingué de la simple offrande d'aliments sur la tombe du défunt. Nous avons déjà mentionné le fait que le banquet de chair de chien où participaient les Micmacs après que la mort avait été proclamée était considéré comme ayant une réelle utilité pour le défunt. Dans quelques récits il est dit que le banquet funéraire qui suivait les obsèques était accompagné d'offrandes au mort. Sans aucun doute, il avait toujours sa part du festin. Peter Jones, décrivant une cérémonie funéraire, dit qu'après que le corps est enterré, l'assistance s'asseoit autour de la tombe, et que lorsque chacun a reçu sa part d'aliments, il en met de côté une petite portion pour la brûler sur cette tombe [2]. Pendant un certain temps après sa mort, le défunt continue à recevoir sa part des repas des vivants. En dehors de ces offrandes à des morts particuliers, des banquets étaient offerts dans les tribus Algonquines aux parents et aux amis morts et à tous les défunts de la tribu [3]. La coutume était de renouveler chaque

1) *Loc. cit.*, p. 33-34 (tribus non spécifiées, Ottawas entre autres).

2) *History of the Ojibways Indians*, p. 99; Yarrow, *Further contrib.*, p. 95 (Sacs et Renards). Cf. Belcourt, *loc. cit.*, p. 232; Mac Coy, *loc. cit.*, p. 194.

3) A. J. Blackbird, *History of the Ottawa aud Chippeway Indians of Michigan*-1887, p. 45 (Ottawas); A. Henry, *Travels and adventures in Canada and the Indian territories*, 1760-76 (N. Y., 1809), p. 139-5 (Ottawas); Le Jeune, *Rel.* 1640-41 éd. Cramoisy, p. 193-4 (Montagnais); *Rel.* 1635, p. 65, 66 (tribus des Trois-Rivières); Mackenzie, *loc. cit.*, p. 88 (Crees); P. A. Armstrong, *loc. cit.*, p. 16 (Sacs).

Digitized by Google

année ces agapes. La coutume de brûler la portion destinée aux morts était généralement observée. Nous avons relevé cependant des exemples de cas où les aliments étaient déposés tels quels sur la tombe.

Influence exercée par le christianisme sur les rites. — Les Jésuites travaillèrent à faire disparaître ces superstitions de sauvages qui consistaient à détruire tout ce qui appartenait au mort et à faire sur les tombes des offrandes d'aliments, mais les résultats de leurs efforts furent lents à apparaître ; même lorsque l'Indien se déclarait convaincu, il continuait à pratiquer la vieille coutume [1]. Le missionnaire jésuite tolérait d'ordinaire qu'il y demeurât fidèle à la condition que la forme en fût altérée ou qu'une nouvelle croyance la vînt interpréter. On pouvait bien donner ce qui avait appartenu au mort mais il était interdit de le déposer dans la tombe [2]. Le repas donné au mort se transforme sous l'influence des Jésuites en un repas donné aux pauvres. Le P. Buteux raconte qu'ayant trouvé quelques Attikamègues attablés auprès d'un cimetière, ils se hâtèrent de lui expliquer qu'il ne s'agissait point là d'une pratique superstitieuse, mais d'un repas donné aux pauvres et en partie dans l'intention d'obtenir d'eux des prières pour le défunt [3]. Il était moins difficile d'obtenir d'un sauvage une confession de foi fort orthodoxe que de l'amener à renoncer à son vieux rite.

Expulsion de l'âme du mort. — Les Indiens du Canada après une mort frappent sur les parois de leur case et poussent des cris pour tenir à distance l'âme du défunt [4]. Dans les mêmes tribus

1) *Rel.* 1640-41, éd. Cramoisy, p. 193-41, éd. Cramoisy, p. 193-9 (Tadoussac).

2) Quelques néophytes hurons disaient qu'ils mettaient dans la tombe ce qui appartenait au mort pour écarter le chagrin de leurs yeux. G. Bressany, *Relation abrégée de quelques missions*, p. 102-103 ; cf. Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 372.

3) *Journal* in *Rel.*, 1650-51, éd. Cramoisy, p. 112-13. Cf. la survivance en Angleterre des repas des morts sous forme de repas pour les pauvres. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, II, 43.

4) Le Clercq, *loc cit.*, p. 520-21 ; Le Jeune, *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 51 ; *Rel.* 1643, p. 85-6 (Montagnais), 1639, p. 149 (Algonquins) ; Jouvency, *loc. cit.*, p. 345 ; Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 352 ; Radisson, *loc. cit.*, p. 236-37. Cf. les coutumes relatives à l'expulsion des âmes qui se retrouvent en d'autres pays. J. G. Frazer, *Burial Customs*, in *J. A. I.*, XV, p. 65-89.

Digitized by Google

existait la coutume d'enlever le cadavre du wigwam, non pas par la porte mais par un trou fait dans le toit [1]. Peter Jones, l'Ojibway converti, décrit dans les termes suivants les pratiques en usage dans sa tribu pour tenir à distance l'âme d'un mort. « Le soir du jour où les funérailles ont eu lieu, au moment « où il commence à faire sombre, les hommes tirent des coups « de fusil par le trou qui est en haut du wigwam. Ils n'ont pas « plus tôt fini que les vieilles femmes commencent à donner des « coups dans la porte et à faire un tel bruit que cela ne saurait « manquer d'effrayer et de faire fuir tout esprit qui errerait à l'en- « tour. On coupe alors en bandes étroites, pareilles à des rubans, « de la mince écorce de bouleau, on tresse alors ces bandes en « formes de diverses figures et on les suspend à l'intérieur du « wigwam, de telle sorte que le moindre souffle de vent les fasse « remuer. Avec de tels épouvantails les dormeurs peuvent être « tranquilles, nul esprit ne viendra troubler leur sommeil. Si ce- « pendant ces pratiques demeuraient inefficaces, les Indiens pren- « draient alors une queue de daim et après en avoir brûlé ou roussi « tout le poil, ils s'en serviraient pour frotter le cou et le visage des « enfants, avant qu'ils ne soient endormis, pensant que l'odeur « désagréable qu'on leur communique ainsi les tiendra à l'abri du « contact des esprits. Je me souviens d'avoir été fréquemment « soumis à cette désagréable friction et je dois dire que j'avais « grand'foi dans son efficacité [2]. » Nous pouvons comparer à cette coutume les pratiques curatives décrites par le P. Le Jeune. Quand un certain sauvage, dit-il, était très malade, « sa femme l'assistoit avec une grande charité ; comme elle vit qu'il se débattoit entrant en frénésie, elle prend un bout de peau qu'elle fît brusler, puis luy en frotte la teste pour empuanter par cette mauvaise odeur le Manitou, c'est-à-dire le diable afin qu'il n'approchât à son mary » [3]. L'esprit du mort était traité tout juste comme le

1) Jouvency et Le Jeune, *loc. cit.* ; Kohl, *loc. cit.*, p. 106. Cf. la coutume siamoise de faire faire rapidement au cadavre trois fois le tour de la maison après qu'on l'en a fait sortir par un trou pratiqué dans la muraille. Frazer, *J. A. I.*, XV, p. 70-71.

2) *Loc. cit.*, p. 99-100.

3) *Rel.* 1640, éd. Cramoisy, p. 194.

Digitized by Google

Manitou de la maladie. Le même Père indique le moyen suivant de tenir les morts à distance : « Cogner sur la case, tendre des filets tout autour, brûler quelque chose qui sente mauvais, brandir une javeline[1] », et il ajoute que les Indiens craignent que les âmes des morts n'emmènent avec elles quelqu'un des vivants si on les laisse demeurer à leur voisinage[2]. On a recours à ces pratiques destinées à tenir les âmes à distance tantôt après qu'une mort est survenue dans la famille, tantôt pour se préserver du contact des âmes des voisins défunts, tantôt pour éloigner celles des étrangers, tantôt enfin pour se garder de l'atteinte des âmes des ennemis. Dans les tribus Algonquines leur usage n'est donc point limité à protéger les gens d'une tribu contre les âmes des ennemis et des étrangers, comme c'est le cas pour divers autres peuples au témoignage de quelques écrivains. Un voyageur raconte que comme il se rendait à un village ottawa quelque temps après une bataille, il entendit les habitants qui faisaient grand bruit, et on lui dit qu'ils s'efforçaient de tenir à distance les âmes des ennemis tués dans une bataille[3]. Dans deux autres cas mentionnés plus haut, c'était dans la case même du mort que ces cérémonies trouvaient place. Aux funérailles l'âme était souvent requise de s'en aller et cela au moment même où des présents lui étaient offerts et où un discours affectueux lui était adressé. Cette requête constituait l'une des parties de l'oraison funèbre[4]. L'habitude du survivant de traverser en courant la tombe après les funérailles de l'époux ou de l'épouse, se retrouvait chez les Ojibways[5], les Ménomonis[6] et les Dela-

1) *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 149. Ce n'est probablement pas d'une tribu algonquine qu'est rapportée la seconde coutume. Cf. avec les pratiques indiquées ci-dessus, Frazer, *loc. cit.*, XV, 65, 88. Avec la coutume de brandir la javeline se trouve en contraste la coutume chinoise d'éviter l'usage des instruments tranchants après qu'une mort a eu lieu dans une maison.

2) *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 148; *Rel.* 1634, p. 85.

3) Barrow *in* Keating, *loc. cit.*, I, p. 109.

4) P. Jones, *loc. cit.*, p. 99 (Ojibways); Keating, *loc. cit.*, I, p. 113 (Pottawatomis); Mac Coy, *loc. cit.*, p. 132 (Pottawatomis).

5) P. Jones, *loc. cit.*, p. 99; Schoolcraft, *Mém.*, p. 105; J. Mac Kenney, *Sketches of a tour to the Lakes*, Baltimore, 1827, p. 292.

6) J. Tanner, *Captivity and Adventures* (1800), p. 291-2.

Digitized by Google

wares [1]. Voici la description que donne Peter Jones de la coutume ojibway: c'est une coutume souvent observée par la veuve après que les funérailles de son époux sont terminées que celle de sauter ou de bondir par dessus la tombe et de se mettre à courir en zigzag en se cachant derrière les arbres, comme si elle fuyait devant quelqu'un. On appelle cela fuir l'âme du mari et le but de cette pratique est de l'empêcher de vous hanter. En certains cas, la veuve traverse ainsi la tombe de son époux conduite par son nouveau mari. Tanner parlant des mêmes pratiques qui se rencontrent chez les Ménomonis [2], dit que la veuve est quelquefois accompagnée par une autre personne qui monte immédiatement derrière elle et porte une poignée de petites baguettes qu'elle agite autour de sa tête comme pour chasser les mouches. Cet exemple montre combien les deux coutumes dont nous venons de parler sont étroitement apparentées l'une à l'autre.

Déplacement du lieu d'habitation après une mort.—La coutume de transporter sa résidence à un autre endroit après qu'une mort est survenue dans la famille, semble en connexion à la fois avec l'habitude d'abandonner aux morts toutes les choses dont ils peuvent avoir besoin, et avec les pratiques d'expulsion des âmes que nous décrivions plus haut. Parmi les objets qui étaient détruits à la mort d'un Indien se trouvait souvent comprise son habitation [3]. Kohl raconte que comme il allait voir une famille d'Ojibways le soir d'un jour où un de leurs enfants était mort, il trouva le wigwam renversé, ses habitants partis et le feu éteint. On lui dit que c'était la coutume après une mort de jeter bas la vieille loge, d'en bâtir une neuve en un autre endroit et d'allu-

1) Heckewelder (éd. 1876), p. 273.

2) P. 292.

3) Roger Williams, *Key into the languages of New England*, Londres, 1643, p. 161; Gillman, *loc. cit.*; Biard, 10 juin 1611; Kohl, *loc. cit.*, p. 106-7; E. Vetromile, *The Abenakis* (N. Y. 1866), p. 61. Cf. Winslow *in* Young, *loc. cit.*, p. 363, qui dit que si c'est « l'homme ou la femme de la maison qui meurt, le cadavre est enseveli dans le sol même sur lequel est construite la maison, et qu'on laisse sa charpente debout, après avoir enlevé les nattes. »

Digitized by Google

mer un feu nouveau après qu'on a laissé s'éteindre l'ancien[1]. Dans d'autres documents est mentionnée la coutume de s'en aller plus loin encore d'un endroit où une mort a eu lieu[2]. En plusieurs cas l'intention manifeste c'est que l'habitation désertée ou détruite serve désormais de demeure au mort. La ressemblance qui existe entre cette pratique et celle qui consiste à briser les instruments que l'on met dans la tombe en est une preuve, et c'en est une autre que l'habitude constatée en certains cas d'y laisser le cadavre du mort. Mais ce n'est point une interprétation qui s'applique à tous les faits de cet ordre; il est aussi des cas où le but de cet abandon des lieux où l'on habitait antérieurerement est visiblement d'échapper à tout contact avec l'âme du mort. La preuve en est que les vivants continuent à faire usage du wigwam quand ils en ont emporté avec eux les matériaux et qu'ils l'ont reconstruit ailleurs. Et que ce soit là, en ces circonstances, le véritable motif de cette sorte d'émigration, c'est ce que vient corroborer la répugnance à prononcer le nom des morts.

Répugnance à prononcer le nom des morts. — L'existence de la répugnance dans les tribus Algonquines à prononcer le nom des morts est attestée par de nombreux témoignages[3]. Cette répu-

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 106-7.

2) Biard, *Rel.* 1611-16, éd. Muguet, p. 93; Williams, *loc. cit.*, p. 56. Cf. les enseignements donnés par Swan (*in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 201), sur les Indiens du territoire de Washington : « Quand une personne d'importance meurt, sa case est d'habitude brûlée ou bien transportée en quelqu'autre endroit de la baie. Une mort amenait parfois la désertion d'un village. » Cf. également cet exemple cité par Frazer : Chez les Ovambo de l'Afrique australe, le village d'un grand chef est abandonné à sa mort, seuls les membres d'une certaine famille y demeurent pour l'empêcher de s'écrouler de vétusté (*Fortnightly Review*, avril 1899, p. 652).

3) D. Denton, *Brief Description of New-York*, Londres, 1670, *in* Jowan's *Bibliotheca americana*, N. Y., 1860, p. 9-10 (Long Island); Williams, *loc. cit.*, p. 161 (Rhode Island); Biard, *Rel.* 1611-16, éd. Muguet, p. 93 (Micmacs); Le Jeune, *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 56 (Montagnais); *Rel.* 1635, p. 70-71 (Algonquins); G. Thomas, *Description of the Province of W. New Jersey*, Londres, 1698, p. 6; A. van der Donck, *Description of the New Netherlands*, in *New-York Hist. Soc. Coll.*, sér. 2, vol. I, p. 201-2 (New-York); Harmon, *loc. cit.*, p. 349 (tribus à l'est des montagnes Rocheuses).

Digitized by Google

gnance se retrouve d'ailleurs chez la plupart des peuples non civilisés.

Roger Williams, parlant des Indiens de Rhode-Island, dit qu'ils désignaient les morts par des expressions telles que celles-ci : « le sachem mort », « l'homme mort », « celui qui dort là ». « Ils se servent de ces expressions parce qu'ils éprouvent une sorte d'horreur à désigner les morts par leur nom; si quelqu'un prononce volontairement le nom d'un mort, il doit payer une amende; prononcer le nom d'un sachem mort, c'est entre deux tribus un *casus belli*[1]. » En quelques autres tribus si un Indien a pour nom un mot de la langue commune, l'usage de ce mot est interdit lorsqu'il vient à mourir, et il faut créer pour le remplacer un nouveau mot[2]. Cette coutume d'éviter de prononcer le nom des morts reçoit quelque lumière de la pratique connexe qui consiste à changer de nom après une maladie, dans la pensée que la mort ou le manitou qui s'est attaqué au patient ne le reconnaîtra plus sous un nom nouveau[3]. Les Jésuites et d'autres Européens ont souvent commis cette bévue de parler des défunts à leurs parents; ils étaient aussitôt interrompus par les assistants et les parents semblaient fort affectés de ce que l'on eût parlé devant eux de leurs morts[4]. Il résulte de leurs récits que ce n'était pas seulement le nom du mort qu'il fallait éviter de prononcer : il convenait de se garder de toute allusion à sa personne. Il est probable que la désignation du défunt par son propre nom constituait seulement une circonstance aggravante. La répugnance à parler de tel ou tel mort donne naissance à une répugnance plus ou moins marquée à parler de la mort en général. « Ils n'aiment point, dit des Montagnais le P. Le Jeune, à parler de la mort, de la maladie ou du malheur, de crainte que le manitou

1) *Loc. cit.*

2) Denton, *loc. cit.*, p. 9-10.

3) Vimont, *Rel.* 1642, éd. Cramoisy, p. 185 : « S'imaginant quasi que la mort ou le manitou qui voulait attaquer cet homme, ne le cognoistra plus sous un nouveau nom ».

4) Le Jeune et Denton, *loc. cit.*; Lallemant, *Rel.* 1645-46, éd. Cramoisy p. 16). Cf. le récit de J. E. Calder in *J. A. I.*, III, p. 17 (Tasmanie).

Digitized by Google

en entendant parler de ces choses n'en prenne occasion pour leur envoyer quelque affliction ou pour les faire mourir[1]. » Un chef Sac refusait de donner aucun détail sur les croyances de sa tribu relatives à la vie future, dans la crainte que toute conversation sur ce sujet ne vînt troubler le repos de ses parents morts[2].

Nommer une chose, en parler et même quelquefois y penser, équivalait à la rendre présente. Nommer la mort, c'était la mettre en contact avec les vivants, parler de la mort ou du malheur, c'était produire le malheur ou la mort; ils n'étaient pas en effet pour les Indiens comme pour nous les produits de causes définies, mais des forces vivantes, des êtres invisibles, mais réels.

La présence de la maladie en un homme était la présence en lui de mauvais esprits. Ils s'efforçaient de tenir le mort à distance, le nommer c'était le ramener parmi eux. Rêver de lui, cela signifiait qu'il était là. Y penser, ressentir de la tristesse en songeant à lui, c'était autant d'indices de sa présence. Les Indiens n'ont pas formulé leurs théories sur ce point, mais il n'y a nul témoignage qui permette de croire qu'ils ont jamais séparé l'image qu'on garde d'une personne ou les sentiments qu'elle inspire de sa présence même. Les Indiens disent fréquemment qu'ils souhaitent qu'on ne parle pas des morts parce que cela leur causerait du chagrin, et c'est pour la même raison qu'ils se refusent à voir les objets qui leur ont appartenu. Ce chagrin est-il indépendant de la croyance à la réelle présence du mort? Nous devons, pensons-nous, admettre qu'il ne l'est point jusqu'à ce qu'un témoignage vienne déposer en faveur de cette indépendance. — Il faut éviter avec soin toute confusion entre ces pratiques qui ont pour but de tenir le mort à distance, et la négligence envers lui. Tout ce dont il peut avoir besoin, on le lui donne; ses parents se réduiraient à la misère pour qu'il ne manquât de rien, mais ce qu'on lui demande, c'est de prendre ce qu'on lui donne et de se tenir à distance.

1) *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 133. « De peur que le Manitou entendant ce discours ne prenne occasion de les affliger, ou de les faire mourir ».

2) Keating, *loc. cit.*, I, p. 232.

Digitized by Google

RITES DE DEUIL

Il existe une abondante catégorie de rites ou de pratiques que les voyageurs classent d'ordinaire sous ce chef « rites de deuil ». Notre emploi de ce mot, en traitant de ces rites, ne préjuge pas du sentiment dans lequel ils sont accomplis. Ce sont des coutumes du type de celles qui consistent à se lamenter et à porter des vêtements noirs, et d'une manière générale, ce sont les interdictions qui pèsent sur les parents du mort pendant un temps plus ou moins long après le décès.

Les principales pratiques de cet ordre sont chez les Algonquins[1] : les lamentations, le noircissement du visage, la coupe des cheveux, les mutilations, le port de vêtements en haillons et la négligence dans la tenue; l'interdiction de parler ou de se livrer à aucun travail; le jeûne; les visites faites à la tombe; le port d'une relique du mort; l'abstention du remariage pendant une période définie après le décès de l'époux ou de l'épouse[2].

Dans les lamentations que profèrent les gens du deuil et l'indifférence à vivre qu'ils manifestent, il y a une large part de chagrin sincère. Keating écrit à propos des Sacs : « L'opinion publique exige d'eux des manifestations de douleur, mais les Indiens les graduent d'après l'estime où ils tenaient celui qu'ils ont perdu ». Il fait mention d'un chef qui s'était abstenu pendant quinze ans de faire usage de vermillon, parce qu'un de ses amis était mort[2]. On raconte d'une veuve Chippeway qu'on ne pouvait qu'avec difficulté la persuader d'abandonner la tombe de son mari et de suivre sa tribu ; elle refusait les aliments ou, si elle consentait à en prendre, elle en déposait sur cette tombe la meilleure et plus large partie[3].

1) P. Jones, *loc. cit.*, p. 100-101 (Ojibways); Denton, *loc. cit.*, p. 9 (Long Island); Williams, *loc. cit.*, p. 54, 106; Keating, *loc. cit.*, I, p. 233 (Sacs); Smith *in* J. Pinkerton, *Coll. of Voy.*, XIII, p. 39 ; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 201-2 (New-York); Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67 (Pieds-Noirs).

2) Keating, *loc. cit.*, I, p. 233.

3) Mahan *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 184.

Digitized by Google

Durée du deuil. — Bien que la durée du deuil varie avec les dispositions personnelles des survivants, il existe cependant, chez certaines tribus, des périodes de deuil d'une longueur déterminée. Chez les Delawares, les parents et les amis se rendaient à la tombe une fois le jour durant trois mois[1]. Ils visitent la tombe une fois ou deux par jour, jusqu'à ce que tombe la peinture noire qui couvrent leurs visages, dit Denton des Indiens de Long Island[2]. Lescarbot[3] rapporte que les Micmacs pleuraient d'ordinaire les morts pendant un mois, mais que le bruit des lamentations était si pénible aux Français qu'ils abrégèrent la durée du deuil. Ces informations ont trait à la première période du deuil. Un deuil atténué était observé par les proches parents, pendant une année dans la plupart des tribus[4], pendant trois ans dans quelques-unes[5].

Une des règles auxquelles se devaient conformer les Indiens convertis en Nouvelle-Angleterre est rédigée en les termes suivants : « Ils ne se défigureront pas au cours de leur deuil, comme autrefois et ne feront pas grand tapage avec leurs hurlements[6]. » Se noircir la face et proférer des lamentations, c'était là les coutumes funéraires des Algonquins[7]. Les lamentations incombaient

1) Holm, *loc. cit.*, p. 143.

2) *Loc. cit.*, p. 9.

3) *Hist.*, p. 836.

4) Sur les Ojibways, voir P. Jones, *loc. cit.*, p. 101 ; Mahan *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 184; Kohl, *loc. cit.*, p. 107-8; sur les Delawares; Penn, *Letter to F. S.* et Holm, *loc. cit.*, p. 143; sur la Nouvelle-Angleterre, Williams, *loc. cit.*, p. 54, qui dit que le deuil dure un quart ou une moitié d'année ou l'année entière, plus longtemps encore pour un grand prince ; sur les Indiens de l'État de New-York, Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202.

5) Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 154; P. Kane, *Wanderings of an artist among the Indians of North America* (Londres, 1859), p. 127 (Crees).

6) Whilfield *in* Sabin, X, 7; ch. III, 11.

7) Pour les lamentations, voir Mrs Baird, *loc. cit.*, p. 305; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 524; Henry, *loc. cit.*, p. 108 (Ottawas); Holm, *loc. cit.*, p. 143 (Delawares); Rasles, *Lettres édif. et curieuses*, p. 172 (Ottawas); Radisson, *loc. cit.*, p. 236; Smith *in* Pinkerton, XIII, p. 39; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202; Lescarbot, *loc. cit.*, p. 836 (Micmacs); Lawson, *loc. cit.*, p. 183 (tribus non spécifiées de la Caroline du Nord). Sur l'habitude de se noircir le visage, voir Le Clercq, Smith, Lawson comme ci-dessus, Denton, *loc. cit.*, p. 9 (Long Island);

Digitized by Google

surtout aux femmes, les hommes estimaient que pleurer et crier n'était point dans leur rôle [1].

Mutilations. — La coutume des mutilations funéraires était fort répandue, bien que nous ne possédions de ces pratiques qu'un petit nombre de descriptions. Ces mutilations consistent dans la coupe de la chevelure, les entailles et les trous faits dans la chair [2], et chez les Pieds-Noirs la section des phalanges des doigts [3]. Nous avons peu de données qui nous permettent de déterminer la signification de ces pratiques ou leurs relations avec d'autres pratiques. Il semble que nous les devions relier à la fois aux offrandes aux morts et aux sacrifices humains pratiqués sur la tombe. Dans une description des coutumes des tribus Algonquines du New-York, il est dit que les chevelures étaient brûlées sur la tombe [4]. L'offrande de la chevelure se retrouve chez un grand nombre de peuples primitifs ; un exemple bien connu de cette coutume, c'est le sacrifice que fait Achille de sa chevelure sur le corps de Patrocle. En un certain cas, on peut aussi considérer les autres mutilations comme des dons ou des offrandes. Keating [5] dit que chez les Sacs les incisions pratiquées

P. Jones, *loc. cit.*, p. 100 (Ojibways); Keating, *loc. cit.*, I, p. 233 (Sacs); Mackenzie, *loc. cit.*, p. 87-8 (Crees). Cf. de Wied, *loc. cit.*, p. 259, qui a vu les Pieds-Noirs se barbouiller le visage avec de l'argile d'un gris blanchâtre. Voir aussi : A. Henry et D. Thompson, *Journals*, 1799-1814 (N. Y., 1897), II, p. 575.

1) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 529 sq.; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202; Baird, *loc. cit.*, p. 305 (tribus qui avoisinent le lac Supérieur); Harmon, *loc. cit.*, p. 351 (diverses tribus canadiennes).

2) Mackenzie, *loc. cit.*, p. 87 (Crees); Kohl, *loc. cit.*, p. 109 (Ojibways); Keating, *loc. cit.*, I, p. 333 (Sacs); Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, 68 (Ojibways, probablement); Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202 (Algonquins de l'État de New-York); Harmon, *loc. cit.*, p. 35 (tribus non spécifiées).

3) Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67-8; Wied, p. 25. L'habitude de se couper une phalange à la mort d'un parent se retrouve aussi chez les Tacullies et autres tribus non Algonquines du Canada occidental. Voir H. H. Bancroft, *Nat. Races of the Pac. States of N.-A.*, I, p. 127; Harmon, *loc. cit.*, p. 182. En ces mêmes tribus la veuve demeure sur le bûcher du mari jusqu'à ce que sa peau s'excorie sous l'action du feu. *Ibid.*, I, p. 125.

4) Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202.

5) *Loc. cit.*, I, 233.

Digitized by Google

dans la chair au moment du deuil trouvent leur explication dans la croyance qu'elles ouvrent une voie par où peut s'échapper le chagrin. Herbert Spencer[1] considère l'offrande de la chevelure, les incisions, les émissions sanguines, les amputations comme des cérémonies propitiatoires destinées à manifester la subordination et le respect que l'on ressent pour la mort. Un membre des Agences indiennes raconte[2] qu'en discutant avec une femme Pied-Noir qui allait se couper un doigt à la suite de la mort de son enfant, il réussit à obtenir d'elle qu'elle ne se coupât qu'une phalange ; en insistant davantage, il obtint même qu'elle se contentât de se faire une coupure et de laisser couler un peu de son sang, mais à cela du moins il ne put la déterminer à renoncer.

L'origine des incisions funéraires et de l'offrande de la chevelure doit être recherchée dans la douleur des survivants. S'arracher les cheveux est bien un signe naturel de violent chagrin et aussi se frapper et se blesser soi-même. Les récits des voyageurs montrent que lorsque les Indiens accomplissent ces actes, ils sont en proie à une sorte de frénésie. Certains d'entre eux agissent sous l'empire d'une passion véritable, d'autres obéissent à une sorte de devoir de convenance. Les mutilations que l'on pratique sur soi au hasard et comme involontairement sont une expression aussi naturelle de la douleur que les cris et les larmes, mais se couper les cheveux, s'entailler le corps en des endroits déterminés, se couper une phalange, cela devient une méthode traditionnelle pour traduire son chagrin au dehors : on accomplit ces mutilations pour obéir à la coutume.

Mutilations et sacrifices. — Un certain nombre d'auteurs regardent ces rites comme des survivances du sacrifice humain, comme une forme atténuée de l'offrande au mort de la personne tout entière d'un survivant. Les données nous manquent pour déterminer si cette interprétation est de mise dans le cas des Algonquins : il n'existe qu'un petit nombre de témoignages relatifs à l'existence chez eux de sacrifices humains funéraires et encore n'éma-

1) *Principles of Sociology*, I, p. 180-82.
2) Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67-68.

Digitized by Google

nent-ils pas de témoins oculaires. Mackenzie raconte[1] que chez les Knisteneaux (Crees) des mutilations sont pratiquées par les survivants si le défunt laisse beaucoup de regrets et qu'on lui a dit que des femmes se sont elles-mêmes sacrifiées aux mânes de leur mari. La mutilation a ceci de commun avec le sacrifice qu'elle est volontaire. Ils répondent à des objets différents en ceci que la victime accompagne le mort et lui est d'utile service tandis que la mutilation ne lui sert à rien. La considérer comme un reste de symbole serait possible à un civilisé, mais non à un Indien : l'Indien ne célèbre pas de rites symboliques. Les preuves manquent à l'appui de cette idée qu'elle est une survivance et ce n'est point d'ailleurs l'interprétation qui concorde le mieux avec les faits.

Les mutilations considérées comme le don de reliques aux morts. — Il semble que les pratiques que nous avons énumérées se puissent le mieux comprendre, si on les regarde comme destinées à fournir aux morts des reliques ou des souvenirs des vivants. Il semble que chevelures ou phalanges des doigts dussent en ce cas être brûlées ou déposées dans la tombe. Dans la plupart des cas, les informations manquent qui permettraient de décider si en fait il en était bien ainsi, mais lorsque des détails sont donnés sur ce point, il est toujours dit que la chevelure[2] est déposée sur la tombe ou que l'on fait couler le sang qui sort des incisions dans la tombe du mort[3]. On peut conclure sans témérité que c'était là la règle habituelle. Si notre interprétation est juste, ces fragments du corps des survivants placés dans la tombe servent à établir un lien entre le mort et les vivants, et dès lors on comprend quelle est la relation qui unit logiquement les mutilations au sacrifice humain : dans ce dernier cas la victime se place volontairement dans la tombe de son mari afin de

1) *Loc. cit.*, p. 87-8.

2) Van der Donck; *loc. cit.*, p. 202.

3) J. C. Beltrami, *Pilgrimage in Europa and America*, II, p. 443 (il s'agit probablement d'une tribu algonquine). Cf. Cleveland *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 159, sur les mutilations pratiquées au-dessus du cadavre d'un Sioux Teton.

Digitized by Google

l'accompagner et de le servir. La femme qui pratique sur elle une mutilation donne simplement au mort une partie de son corps pour resserrer le lien qui existe entre elle et lui. Le fait que la mutilation s'accompagne d'expressions de la douleur causée par la mort de celui qui n'est plus, rend fort probable que le désir de perpétuer l'union avec lui est ici prépondérant. Cette idée de donner au mort une relique d'un vivant semble tout à fait en accord avec la pensée indienne. C'est une coutume très générale en pays indien que de conserver les reliques des morts et nous verrons bientôt que les deux pratiques reposent sur des principes analogues.

Reliques des morts. — La relique la plus habituellement conservée est une boucle de cheveux[1]. On raconte que les Crees ont coutume de porter avec eux quelques-uns des ossements ou quelques boucles de cheveux de leurs parents morts. Ils les portent constamment avec eux durant une période qui est habituellement de trois ans[2]. Une femme Ottawa juste avant le moment des funérailles coupa, d'après le récit d'Henry, une boucle des cheveux de son enfant, disant que cela lui servirait à le retrouver dans l'autre monde[3]. Le Père Le Jeune décrit en ces termes la coutume observée par les Montagnais : « Ils couppent un petit touppet de cheveux du déffunct pour présenter à son plus proche parent; je n'en sçay pas la raison[4]. »

Images des morts. — Chez les Chippeways la femme porte avec elle une espèce de poupée représentant son enfant mort ou son mari[5]. Dans un récit, cette image de l'enfant nous est représentée comme faite d'une boucle de cheveux enveloppée dans du

1) Harmon, *loc. cit.* p. 351 (tribus à l'est des montagnes Rocheuses). Cf. Henry, *loc. cit.*, p. 150 (Ottawas); Le Jeune, *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 86 (Montagnais); P. Kane, *loc. cit.*, p. 127 (Crees); Kohl, *loc. cit.*, p. 106 (Ojibways); J. Mac Lean; *The Indians, their manners and customs*, p. 32 (Ojibways). Le Beau, *loc. cit.*, I, p. 314 (Algonquins).

2) Kane, *loc. cit.*, p. 127.

3) Henry, *loc. cit.*, p. 150; J. Mac Lean, *loc. cit.*, p. 32.

4) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 86.

5) P. Jones, *loc. cit.*, p. 101; Kohl, *loc. cit.*, p. 107-8; Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 292-94; Mahan *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 184; Tanner, *loc. cit.*, p. 290-93; Prescott *in* Schoolcraft, *Indian tribes*, IV, p. 66.

Digitized by Google

papier et des rubans de couleur vive. Les jouets, les vêtements et les amulettes du petit mort sont disposés tout autour. La mère porte ce paquet pendant un an, elle le traite comme un enfant vivant, lui donnant même à manger. Au bout d'un an le paquet est défait et le contenu en est abandonné à l'exception de la boucle de cheveux qui est enterrée soigneusement. Cette coutume était observée plus particulièrement dans le cas où il s'agissait d'un nourrisson. La mère portait alors cette image partout avec elle parce que l'enfant avait besoin de ses soins incessants [1]. Cette explication est satisfaisante, mais elle ne rend point compte de l'habitude de porter avec soi l'image du mari mort. L'image du mari, au témoignage de Mac Kenney, est faite des meilleurs vêtements de la veuve enveloppés dans les ceintures de son mari. Elle la doit porter avec elle jusqu'à ce que la famille du mari vienne la relever de cette obligation et lui donner la liberté de se remarier, cela a lieu généralement au bout d'un an. Quelquefois un frère du défunt prend la veuve pour femme à la tombe même de son époux. La cérémonie consiste à promener la femme au-dessus de la tombe. En ce cas elle n'a point à porter avec elle l'image de son époux [2]. Le port de cette poupée semble donc devoir être interprété très vraisemblablement comme un rite d'union. Remarquons en effet que cette sorte de paquet est fait des vêtements du mari et de ceux de la femme. Il est probable qu'à cette idée fondamentale s'ajoute, dans le cas spécialement où il s'agit d'un petit enfant, celle que les soins rendus à l'image sont utiles aux morts. Ces pratiques sont en contradiction avec celles qui consistent à s'enfuir d'auprès du mort et qui se trouvent en usage dans la même tribu, mais en fait ces deux espèces de pratiques ne sont point accomplies par la même personne à l'occasion d'un même événement. La femme, qui s'enfuit d'auprès de son mari mort, ne porte point avec elle son image.

Réincarnation du mort. — Nous avons maintenant à examiner une autre coutume qui semble, à première vue, en opposition

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 107-8.
2) Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 292.

Digitized by Google

avec celles qui sont destinées à assurer la séparation des vivants et des morts. Nous avons noté[1] la répugnance générale à prononcer le nom des défunts, mais en quelques tribus, spécialement au Canada, la coutume existe de conserver ce nom, de réincarner, pour ainsi dire, le mort. Cette coutume est observée spécialement dans le cas de la mort d'un homme de quelque importance. Celui qui est choisi pour prendre son nom doit s'acquitter des obligations qui incombent au chef de la famille. D'ordinaire, l'homme qu'on ressuscite ainsi est un guerrier brave, et l'on attend de celui qui reçoit son nom, l'accomplissement de hauts faits à la guerre. C'est en une cérémonie solennelle qu'est effectué ce transfert du nom. Le P. Vimont[2] indique à cette pratique plusieurs buts qui peuvent être rangés sous les chefs suivants : 1° faire revivre le souvenir d'un brave et inviter celui qui porte son nom à imiter son courage; 2° tirer vengeance des ennemis du mort; 3° venir en aide à la famille du défunt en assumant le rôle de père des enfants; 4° rendre aux mères et aux parents celui qu'ils ont perdu en la personne du porteur du nouveau nom. Cette coutume ne me paraît point en contradiction avec les pratiques d'expulsion des âmes ou l'interdiction de prononcer le nom des morts qui se retrouvent dans les mêmes tribus. L'Indien craint l'esprit invisible, mais non pas l'âme réincarnée. De pouvoir retrouver celui qu'il a perdu en un nouvel être humain pareil à lui, il ne saurait que se réjouir. Il est probable que le nom était évité jusqu'au moment où la cérémonie de réincarnation ayant eu lieu, l'âme et le nom cessaient d'être redoutables.

Les coutumes des civilisés comparées à celles des Indiens. — Il convient de remarquer que la plupart des rites relatifs aux morts ont leur contre-partie dans quelque coutume qui survit encore chez les peuples civilisés. Dans les campagnes, en la plupart des pays d'Europe, on donne encore des aliments aux morts — et

1) *Jes. Rel.* 1642, ch. XII, 1643-4, ch. XIV, 1639, éd. Cramoisy, p. 153-54 ; 1645-6, éd. Cramoisy, p. 168, 1668-69, ch. VII. Voir aussi A. J. Chamberlain, *Notes on the Mississagua Indians* (*Journ. of Americ. Folk-lore*, I 1888), p. 153 ; Fort Mayne ms. *in* Fergus *Hist. ser.*, Chicago, n° 26 (Indiana et Illinois).

2) *Rel.* 1642, ch. XII et 1643-44, ch. XIV.

Digitized by Google

même en Angleterre, des pratiques ont subsisté qui nous ramènent en esprit jusqu'aux repas des morts.

Les présents aux morts, nous les retrouvons dans les fleurs que nous leur offrons : parfois même nous leur faisons de moins éphémères cadeaux. L'habitude d'enterrer avec les morts ce qui leur appartenait n'a point disparu, et c'est dans des sentiments analogues à ceux des Indiens qu'elle trouve sa justification. Les présents à la famille du mort ont subsisté jusqu'à nous ; ce sont des fleurs que nous donnons. Le port de vêtements usés, l'habitude de se noircir le visage et de s'abstenir de toute parure sont étroitement apparentés à notre coutume de porter des vêtements de deuil. Nos visites aux tombes de nos morts, et notre habitude d'y déposer des fleurs ont pour antécédents naturels les visites à la tombe de ses parents de l'Indien qui va y porter des aliments. La coutume qui consiste à faire revivre le mort en donnant son nom à un vivant nous fournit l'un des rapprochements les plus frappants. Il en est de nous comme des Algonquins, lorsque nous donnons son nom à quelqu'un, c'est dans le désir que celui à qui nous le donnons accomplisse des actions pareilles à celles de l'homme qui le portait avant lui. Et n'en est-il pas beaucoup parmi nous qui semblent croire que l'enfant hérite du caractère de celui qui lui a donné son nom?

La fuite d'auprès des morts et l'expulsion des esprits ont leur contre-partie dans la répugnance que nous éprouvons à demeurer seuls avec un cadavre ou à passer la nuit près d'un cimetière?

La coutume de conserver les reliques ou les souvenirs des morts est encore en pleine vigueur et la boucle de cheveux a même signification et même valeur pour les Algonquins et pour nous.

(*A suivre.*) E. Lætitia Moon Conard.

Traduit par *L. Marillier.*

Digitized by Google

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

III

BOUDDHISME

II

Du domaine de l'archéologie du bouddhisme[1], nous passons mainte-

1) Je profite de la première occasion qui s'offre, pour ajouter la mention de quelques travaux d'archéologie qui me sont parvenus quand le précédent article était imprimé. Pendant que M. Petrovsky et ses agents concentraient leurs recherches sur l'extrémité occidentale de la Gobi, d'autres savants russes exploraient la lisière septentrionale du désert plus vers l'Est, dans la région de Turfan. D'une de ces explorations, entreprise en 1898 par M. D. Klementz sous les auspices et aux frais de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, nous avons le premier fascicule d'une relation qui s'annonce comme devant être de dimensions considérables : *Nachrichten über die von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan.* Heft I, Saint-Pétersbourg et Leipzig (Haessel), 1899. Le rapport de M. Klementz (traduit en allemand par M. O. von Hallers), après avoir résumé l'histoire de la région et en avoir décrit la conformation fort curieuse (c'est en grande partie une dépression au-dessus du niveau de la mer, évidemment le fond d'une ancienne mer intérieure), relève des stûpas, dont les plus considérables ne sont hindous que par le détail, la forme générale, une pyramide à base rectangulaire, relevant d'une tout autre tradition, des cavernes creusées au flanc des montagnes et aménagées pour le culte bouddhique et l'habitation des moines, des peintures où, à côté de types hindous, tibétains, chinois, s'accusent des influences byzantines, enfin des inscriptions en diverses langues, non encore publiées, à l'exception de celles en langue ouïgoure, qui sont déchiffrées et traduites dans la deuxième partie du fascicule par M. Radloff. Ici encore on a trouvé des fragments de manuscrits et des livres xylographiques (*block prints*). — A la même époque et de la même région, M. le baron Munck et M. O. Donner ont rapporté des inscriptions sanscrites, qui ont été publiées et interprétées par M. Senart : *Note sur quelques fragments d'ins-*

Digitized by Google

nant à celui de la littérature. Et, comme la fin du précédent article nous avait laissé chez les bouddhistes du Nord, nous y resterons et commencerons par l'examen des travaux relatifs à la littérature septentrionale.

M. Senart a achevé sa belle édition du *Mahâvastu*[1]. L'ouvrage a tenu tout ce qu'il promettait, en bien et en mal : pour l'histoire de la langue en général et de celle du bouddhisme en particulier, c'est une mine inépuisable dont le commentaire et l'excellent index ajoutés par M. Senart facilitent singulièrement l'exploitation; pour la plupart des épisodes de la légende bouddhique, il fournit de précieuses variantes; rien que pour l'histoire comparative des *jâtakas*, il contient, en fait de matériaux, de quoi défrayer de longues études. Par contre, il nous renseigne moins bien sur les doctrines; il ne nous apprend à peu près rien sur celles des Lokattaravâdins, l'école à laquelle il appartient; de *Vinaya* proprement dit, bien qu'il se donne pour un traité de « Discipline », il contient juste une douzaine de lignes, et, si l'œuvre actuelle laisse encore entrevoir par ci par là un certain parallélisme avec les légendes qui servent d'illustration au Vinaya dans le canon pâli, ces légendes sont ici tellement détournées de leur but que, du dessin primitif, le contour même ne subsiste plus. Enfin, jusqu'au bout, il est resté le parfait modèle de l'incohérence, au point que, à défaut de la preuve matérielle, de la trace encore visible de la déchirure, il est souvent impossible de décider si tel ou tel développement incongru est ou non une interpolation. J'ai essayé ailleurs[2] de montrer dans quelle mesure le livre, qui, pour le fond,

criptions de Turfan; dans le *Journ. asiatique* de mars-avril 1900. Elles consistent en des invocations à divers Buddhas et en une liste des *nakshatras*, et elles sont intéressantes surtout en ce qu'elles montrent l'usage épigraphique d'une écriture rencontrée jusqu'ici en manuscrit seulement, la *Central Asian Brahmî* de M. Hoernle. — M. Albert Grünwedel a publié, d'après les collections du prince Uchtomskij, une monographie copieusement illustrée sur les modifications que le panthéon et l'iconographie bouddhiques ont subies au Tibet et en Mongolie : *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Utchtomskij*. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, Brockhaus, 1900. Le même auteur vient de faire paraître une deuxième édition de son « Manuel de l'art bouddhique » (cf. t. XLI, p. 192), que je n'ai pas vue; mais à en juger par le précédent mémoire, il a abandonné quelques-unes de ses identifications du personnage de Mâra.

1) *Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois*, et accompagné d'introductions et d'un commentaire philologique. T. III, Paris, 1898.

2) *Journal des savants*, août, septembre et octobre, 1899.

Digitized by Google

appartient au « Petit véhicule », a été contaminé de doctrines mahâyânistes, et de montrer aussi que, tel que nous l'avons, la rédaction n'en a probablement pas été achevée avant le VIe siècle.

M. E. B. Cowel a traduit en anglais le *Buddhacarita*, la vie du Buddha, par Açvaghosha[1], dont il venait de publier le texte dans les « Anecdota Oxoniensia »[2]. Le titre général du volume des *Sacred Books*, qui contient cette traduction, « Buddhist Mahâyâna Texts », n'est pas exact pour le Buddhacarita, qui ne contient rien de particulièrement mahâyâniste. Il s'applique au contraire parfaitement aux quatre autres traités du volume : le *Sukhâvatîvyûha* (en deux rédactions), la *Vajrachedikâ*, le *Prajnâpâramîtâhridayasûtra* (en deux rédactions), traduits par M. Max Müller, et l'*Amitâyurdhyânasûtra* traduit par M. J. Takakusu. Du premier sûtra, le texte des deux rédactions avait été publié par M. Max Müller dans les « Anecdota Oxoniensia » en 1884 et la traduction de la rédaction la plus courte par le même avait paru dans le deuxième volume de ses *Essays*. Le texte du second ainsi que celui des deux rédactions du troisième (avec une traduction de la rédaction la plus courte) avaient été publiés de même dans les « Anecdota » en 1881 et en 1884. Le quatrième sûtra, dont le texte sanscrit n'a pas encore été retrouvé, est traduit ici sur la version chinoise. Quant à la *Vajrachedikâ*, on en possédait une version allemande faite sur le tibétain par Schmidt en 1837 et une traducion française, faite sur le texte de M. Max Müller avec comparaison des versions chinoise et mandchoue, par feu Mgr. de Harlez dans le *Journal asiastique*[3]. Le même savant, dont nous déplorons la mort récente, a publié depuis le texte mandchou de la *Vajrachedikâ* avec une traduction française dans le « Journal oriental de Vienne[4] ».

M. Carlo Puini a entrepris la traduction de la version chinoise du « Lotus de la Bonne Loi », faite par Kumârajîva au début du Ve siècle[5],

1) *The Buddhacarita of Açvaghosha translated from the Sanskrit*; dans les *Sacred Books of the East*, XLIX (1894).

2) En 1893. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 256.

3) Novembre-décembre 1891. Cf. la *Revue*, t. V, p. 117 et XXVIII, p. 255. Les trois autres traités sont exactement du même acabit. Il serait difficile de dire en peu de mots ce qu'ils contiennent et ne contiennent pas.

4) *Le livre de diamant clair, lumineux, faisant passer à l'autre vie*; dans *Wiener Zeitschrift*, t. XI (1897), p. 209 et 331.

5) *Saddharmapundarîka nella versione cinese* ; dans *Studi italiani di filologia indo-iranica*, t. I et s. Ce nouveau recueil se publie depuis 1897 à Florence sous la direction de M. Francesco L. Pullé.

Digitized by Google

et qui présente, paraît-il, d'assez notables variantes par rapport au texte sanscrit traduit par Burnouf et par Kern. C'est également sur les versions chinoises qu'ont été traduits le *Vimalakîrtinirdeçasûtra*[1], texte assez étendu, dans lequel ce célèbre *grihapati* ou maître de maison, contemporain du Buddha, fait la leçon aux plus grands disciples et, à propos de la « délivrance » pérore de *omni re scibili*, et le *Dharmacakrapravartanasûtra*[2], qui est un abrégé de la prédication de Bénarès, avec l'addition d'une glorification du *dharmacakra*, de la roue de la loi, prise ici au propre, comme symbole figuré.

Sauf le Buddhacarita, les textes qui précédent sont tous indistinctement considérés comme canoniques, qu'ils appartiennent au Petit ou au grand véhicule ; car, bien qu'on reconnaisse que les sûtras du Mahâyâna ont été divulgués plus tard et qu'on se soit abstenu de les mêler aux anciennes collections, on ne doute plus depuis longtemps que, selon leur propre prétention, ils ne soient la parole même du Buddha. Ceux qui vont suivre, au contraire, de quelque autorité qu'ils aient pu jouir, n'ont jamais été acceptés que comme des œuvres des Pères de l'Église.

Dans leurs luttes avec les brâhmanes, les bouddhistes furent obligés de s'outiller à l'égal de leurs rivaux ; ils leur empruntèrent leurs procédés d'exposition et de polémique, et ils eurent ainsi des écoles philosophiques sur le modèle des *Darçanas*. Une de ces écoles est l'école mahâyâniste des *Mâdhyamikas*, « ceux du juste milieu », dénomination qu'ils ne justifient guère, car ils professent l'extrême nihilisme. Les *Sûtras* de l'école, qui sont sous la forme de *kârikâs* métriques, sont attribués au fondateur, Nâgârjuna, que la tradition place au IIe siècle ; la *Vritti* ou commentaire de Candrakîrti est probablement du VIIIe. Texte et commentaire ont été publiés pour la Société des *Buddhist Texts of India* par Çarat Candra Dâs et Çarat Candra Çastri[3]. De plus les *Sûtras* sont depuis 1895 en cours de publication par les soins du professeur Satîç Candra Vidyâbûshan[4]. Ce dernier travail, où le texte est accom-

1) Dans la revue japonaise (Tokio) *Hansei Jasshi*, vol. XIII (1898) et s. Cf. dans le même volume de la même revue : *Buddha's Instructions respecting hygiene and the nursing of the sicks.*

2) Dans le *Journ. of the Mahâbodhi Society*, janvier 1900. La traduction prétend être faite sur la version d'Anshî-Kao (25-220 A. D.).

3) Dans les *Buddhist Texts* que la Société publie depuis 1894 parallèlement à son *Journal*.

4) Dans le *Journal* de la même Société, vol. III, II (1895) — VI, III (1898); le dernier fascicule reçu va jusqu'à la fin du chapitre IX; il contient en outre

Digitized by Google

pagné d'une traduction anglaise, d'une introduction historique, de notes et d'éclaircissements, est fait avec beaucoup soin et de compétence; les rapprochements avec les doctrines des systèmes brahmaniques sont abondants et judicieux, et l'on ose à peine reprocher à l'auteur de surfaire parfois la valeur de ses autorités et de ne pas distinguer assez nettement ce qu'il leur emprunte de ce qu'il ajoute de son propre fonds, tant le défaut est commun à presque toutes les publications des savants hindous. — Le XXIVe chapitre des *Sûtras*, qui traite de la réalité objective des « Quatres nobles vérités », a été édité avec de copieux extraits de la *Vritti* par M. L. de La Vallée Poussin[1].

On respire quand, au sortir de cette scolastique étouffante, on passe à une œuvre vraiment belle, comme la *Jâtakamâlâ*, dont M. Kern avait déjà fait connaître le texte original et dont M. Speyer a donné une excellente traduction[2]. Mais avec les bouddhistes, ces récréations ne sont jamais de

une longue note de M. T. Suzuki, un Japonais en résidence aux États-Unis, sur l'histoire de la doctrine en Chine et au Japon.

1) Dans les *Mélanges Charles de Harlez* (1896), p. 313.

2) *The Jâtakamâlâ or Garland of Birth-Stories, by Arya Çûra : translated from the Sanskrit.* London, 1895. Forme le Ier volume des *Sacred Books of the Buddhists*, la nouvelle collection entreprise par M. Max Müller, avec les subsides du roi de Siam, pour faire suite aux *Sacred Books of the East*. Pour la *Jâtakamâlâ* et l'édition de M. Kern, cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 260. Nous retrouverons cette littérature des *jâtakas* à propos du canon pâli; pour le moment, je dois me borner à rappeler quelques-uns des travaux mentionnés précédemment (t. XLI, p. 168-169) et à en noter quelques autres relatifs aux *jâtakas* des collections du Nord. A. O. Ivanovsky : *Sur la traduction chinoise du recueil bouddhique Jâtakamâlâ*; dans les *Japiski* ou Mémoires de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII, 1893 (en russe). — Dr. Serge d'Oldenburg : « *On the Buddhist Jâtakas* ». *Translated by H. Wenzel*; dans le *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 301 (Le mémoire de M. d'Oldenburg a été publié dans les mêmes *Japiski*, t, VII, 1892. — *The Buddhist sources of the Old Slavonic Legend of the Twelve dreams of Shahaïsh, by Serge d'Oldenburg. Translated by H. Wenzel. Ibidem*, 1893, p. 507 (Traite des variantes et de la migration de la légende des « Songes du roi Krikin). — Serge d'Oldenburg : *Légendes bouddhiques. Bhadrakalpâvadâna et Jâtakamâlâ*. Saint-Pétersbourg. Publications de l'Académie des sciences, 1894 (en russe). C'est une analyse étendue de ces deux recueils avec l'indication de nombreux parallèles dans d'autres sources éditées et inédites. Je dois le résumé des mémoires non traduits à l'obligeance de M. Th. Volkov. — William Woodville Rockhill : *Tibetan Buddhist Birth-Stories : Extracts and Translations from the Kandjur*; dans *Journ. Am. Or. Soc.*, XVIII (1897), p. 1, donne la liste des jâtakas contenus dans les volumes III et IV du *Dulva* et dans le *Djang-lun*, avec six spécimens de traduction. — M. Léon Feer a relevé les jâtakas mentionnés par Hiouen-tsang, et les a, autant que possible,

Digitized by Google

longue durée. Nous rentrons dans la scolastique avec le *Çikshâsamuccaya* de M. Bendall[1], non plus dans la scolastique condensée de tout à l'heure, mais dans la scolastique verbeuse et délayée *usque ad nauseam*. Et pourtant le traité est du même homme à qui nous devons, à peu près sur le même sujet, un chef d'œuvre, Çântideva, l'auteur du *Bodhicaryâvatâra*[2]. Il est vrai que sa part personnelle est ici réduite au minimum. A en juger par la partie publiée, environ les deux tiers, le *Çikshâsamuccaya* n'est guère, en effet, qu'une suite de citations et d'extraits, rangés bout à bout et distribués tant bien que mal en chapitres, sur la discipline du *bodhisattva* et la pratique des *pâramitâs*, des vertus qui peuvent assurer au plus humble la dignité de futur Buddha. Sur un topique très large, c'est le dépouillement des écrits qui pouvaient constituer, au VIIe ou au VIIIe siècle, la bibliothèque d'un docteur mahâyâniste, écrits dont la plupart n'étaient connus que de nom, quand ils n'étaient pas tout à fait inconnus. Et c'est précisément là ce qui fait la valeur très réelle du livre, malgré son effrayante prolixité, et justifie le choix qu'en ont fait MM. d'Oldenburg et Bendall pour ouvrir la série des publications de la *Bibliotheca Buddhica*.

M. L. de la Vallée Poussin s'est fait une spécialité de cette littérature mahâyâniste et de sa proche parente, celle du tantrisme bouddhique. Il

identifiés avec les récits correspondants dans les recueils du Nord et du Sud; dans *Actes* du Congrès de Paris, I, p. 151. — M. J. Jacob a repris la question du *Barlaam et Josaphat*, dans lequel il entre beaucoup de matériaux du genre jâtaka. Pour la partie ancienne, l'auteur dépend entièrement du mémoire bien connu d'E. Kuhn (cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 263), et ce qu'il y a ajouté de son cru ne marque pas un progrès. Je puis du reste renvoyer à l'article que M. Sylvain Lévi a consacré ici même au livre de M. Jacob (t. XXXIII, p. 366).

1) C. Bendall, *Çikshâsamuccaya, a Compendium of Buddhistic Teaching, compiled by Çântideva chiefly from earlier Mahâyâna-Sûtras*. Fascicules, I, et II. Saint-Pétersbourg et Leipzig (Haessel), 1897-1898. C'est le premier spécimen de la *Bibliotheca Buddhica* fondée par M. d'Oldenburg, sous les auspices de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, pour la publication critique des textes de la littérature bouddhique sanscrite.

2) Pour le *Bodhicaryâvatâra*, cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 260. Aux chapitres précédemment traduits par lui, M. L. de la Vallée Poussin a ajouté la traduction du Ve dans la revue belge *Le Museon*, 1896. Dans ses *Études et matériaux*, dont il sera question tout à l'heure, il a de plus publié le IXe chapitre avec le commentaire de Prajnâkara Çrîjnâna, récemment retrouvé au Népal. Sur ce commentaire, cf. Hara Prasâd Çâstri : *On a new find of old Nepalese MSS.*, dans le *Journ. As. Soc. Bengal*, LXII (1893), p. 245, et, du même : *Notices of Sanskrit MSS.*, t. XI (1895), p. 7. Le texte de Minayef a été reproduit dans le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, vol. II. I et II, 1894.

Digitized by Google

a publié des fragments du *Svayambhûpurâna*[1], rédigé à la glorification de Svayambhû ou Âdibuddha, l'Être suprême et de son sanctuaire près de Kathmandu et contenant, outre un grand nombre de légendes locales, de copieuses données sur le panthéon, les doctrines et le culte de cette forme particulière du bouddhisme népalais. Ces publications partielles devaient servir de spécimens d'une édition complète, projet dont l'exécution a été prévenue par la publication du Purâna ou, plutôt, de l'une de ses diverses rédactions dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta[2]. Il s'est attaqué ensuite à plus difficile dans le *Pancakrama* ou les « Cinq degrés »[3], petit traité attribué, comme tant d'autres, à Nâgârjuna, mais dont un chapitre du moins, comme l'avait déjà noté Burnouf, porte la signature de Çâkyamitra, un docteur que la tradition place au IXe siècle. Les cinq « degrés » ou rites magiques qui sont ici prescrits ont pour objet de rendre l'initié apte de corps et d'âme à la suprême illumination. Mais il est extrêmement difficile de tirer une idée nette de ces petits traités, qui nous mettent brusquement en présence de pratiques particulières, en quelque sorte de fragments de rites dont nous ignorons l'ensemble. Les résultats de ces longues et patientes recherches, poursuivies avec plus de courage peut-être que de prudence, — car il n'est pas bon de s'acharner sur l'inintelligible, — ont été réunis par M. de la Vallée Poussin dans un travail d'étendue plus considérable, intitulé « Études et matériaux »[4]. Comme le titre l'indique, il comprend deux parties : des considérations historiques et des publications de textes inédits. Ces derniers se composent de la *tîkâ* ou commentaire de Praj-

1) *Svayambhûpurâna. Dixième chapitre ;* dans *Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand*, 9e *fascicule*. Gand et Louvain, 1893). — *Manicûdâvadâna, as related in the fourth chapter of the Svayambhûpurâna* (*Paris, dev.* 78); dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 297.

2) *The Vrihat Svayambhû Parânam, containing the Traditions of the Svayambhu Kshetra in Nepal. Edited by Pandit Haraprasâd Çâstri*, fascicule 1-4, 1894-1895; un 5e fascicule paru n'a pas encore été reçu.

3) *Études tantriques. Pancakrama*; dans *Recueil de travaux... de l'Université de Gand*, fascicule 16. Gand et Louvain, 1896. — Cf. du même : *Note sur le Pancakrama*, dans les *Actes* du Congrès de Genève (1894), p. 137.

4) *Bouddhisme. Études et matériaux. Adikarmapradîpa, Bodhicaryâvatâra.* Londres, Luzac et Co, 1898, in-4°. Extrait du tome LV des *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers*, publiés par l'Académie royale de Belgique, 1898. — Cf. du même : *Une pratique des Tantras*, dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), I, p. 241.

Digitized by Google

nâkara sur le IXe chapitre du Bodhicaryâvatâra, publication déjà signalée plus haut, et de l'*Adikarmapradîpa*, petit traité en vers accompagné d'une glose, qui se donne pour l'œuvre d'un âcârya Anupamavajra, d'ailleurs inconnu. Comme le *Pancakrama*, l'*Adikarmapradîpa* prescrit des pratiques qui doivent conduire l'adepte à la *bodhi*, à l'illumination parfaite, avec cette différence toutefois que, au lieu de rites particuliers et plus ou moins exceptionnels, il prescrit des observances pour la vie quotidienne. La première partie du mémoire est une sorte de philosophie de l'histoire du bouddhisme depuis les origines jusqu'au plein épanouissement des doctrines tantriques et à la fusion avec l'hindouisme. Cet exposé est plein de vues et de suggestions ingénieuses, exprimées d'une façon originale et parfois brillante. Le fond en est qu'à côté du bouddhisme représenté par le canon pâli, il y a eu un bouddhisme populaire, aussi ancien, sinon plus ancien que l'autre, et dont l'expression doit être cherchée dans les documents du Nord. Qu'il y ait beaucoup de vrai dans cette manière de voir, ce n'est pas moi qui le nierai. Ici comme ailleurs, il faut être prudent à parler de corruptions modernes, car ces corruptions sont parfois de très vieilles choses, et je n'hésite pas non plus à avouer que le bouddhisme du Theravâda me fait parfois l'effet d'une religion expurgée et en quelque sorte réduite. Seulement, ce sont là des impressions qui se sentent plutôt qu'elles ne se démontrent ou que, du moins, à vouloir les démontrer, on risque d'exagérer et de fausser. On c'est là le péril que M. de la Vallée Poussin ne me semble pas avoir toujours su éviter. Nous ne gagnerons pas grand' chose à nous demander ce qu'ont pu croire et pratiquer certains bouddhistes ou même un grand nombre de bouddhistes : la question est plutôt, quand ces croyances et ces pratiques « ont-elles fait partie du bouddhisme » et y ont-elles reçu officiellement droit de cité ? Et alors la tradition pâlie nous apparaît entourée de tout autres garanties que la masse incohérente et en grande partie manifestement adventice des écrits du Nord. Comme pour toute religion constituée, on ne saurait, pour le bouddhisme, faire abstraction de l'Église [1].

M. G. de Blonay a publié une bonne monographie de la déesse bouddhique Târâ [2], inconnue dans le bouddhisme singhalais, mais qu'on

1) Le mémoire est pourvu d'un bon index ; mais il n'y a pas de table des matières.

2) *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Târâ*. Paris, Bouillon, 1895. Forme le fascicule 107 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*. Cf. dans la *Revue*, l'article de M. P. Oltramare, t. XXXIV, p. 217.

Digitized by Google

retrouve à Java. Il a recueilli avec soin ce que les documents littéraires, épigraphiques et figurés nous apprennent d'elle et de son culte et publié trois *stotras* ou « chants de louange » inédits en son honneur. — M. L. A. Waddell a traité du culte de la même déessse et de son associé Avalokiteçvara d'après les monuments figurés du Magadha[1]. — M. Sylvain Lévi a ingénieusement restitué, d'après une transcription chinoise, le texte d'un petit poème sanscrit du roi Harshavardhana, le protecteur de Bâna et de Hiouen-tsang, en l'honneur des grands sanctuaires du bouddhisme[2]. — M. G. Huth a tiré du *Tanjur* tibétain de précieuses indications pour la chronologie de l'ancienne littérature sanscrite, tant brahmanique que bouddhique[3]. — M. K. P. Pathak, du Deccan College de Poona, si versé dans la littérature technique des brâhmanes, des bouddhistes et des jainas et dans leurs polémiques du VIIe au XIIe siècle, a confirmé par des témoignages brahmaniques que le grammairien Bhartrihari, l'auteur du *Vâkyapadîya*, qu'il ait été ou non le même que l'auteur des Centuries, était bien un bouddhiste, comme l'affirme I-tsing[4], et il a montré que le traité bouddhique de logique, le *Nyâyabindu*, dont feu Peterson a publié le texte et le commentaire, était l'œuvre de Dharmakîrti, l'auteur de *Vârtikas* sur les traités de Dignâga, et que c'est ce dernier docteur qu'il faut reconnaître dans l'âcârya souvent mentionné dans le *Nyâyabindu*[5].

C'est dans le même milieu bouddhique et littéraire du VIIe siècle que nous reportent les mémoires du pèlerin chinois I-tsing, qui visita l'Inde de 671 à 695 et dont les deux principaux ouvrages ont été traduits par

1) *The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his consort Târâ « the Saviouress », illustrated from the Remains in Magadha*; dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1894, p. 51. — Cf. du même : *Polycephalic Images of Avalokita in India*; *ibidem*, p. 385, et : *A Trilingual List of Nâga Râjas from the Tibetan*; *ibidem*, p. 91.

2) *Une poésie inconnue du roi Harsha Çîlâditya*; dans *Actes* du Congrès de Genève (1895), I, p. 187.

3) *Verzeichniss der im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sûtra), Band 117-124 enthaltenen Werke*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 21 mars 1895, et : *Nachträgliche Ergebnisse der chronologischen Ansetzung der Werke im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sûtra), Band 117-124*; dans *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLIX (1895), p. 279.

4) *Was Bhartrihari a Buddhist?* dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVIII (1894), p. 341.

5) *On the Authorship of the Nâyyabindu*; *ibidem*, XIX (1895), p. 47.

Digitized by Google

MM. Chavannes[1] et Takakusu[2]. Je m'y arrêterai d'autant moins que je puis renvoyer aux articles publiés à ce sujet dans la *Revue* par MM. Finot et Chavannes (t. XXX, p. 97 et XXXV, p. 350), et que j'ai moi-même essayé ailleurs[3] de résumer quelques-uns des enseignements qui s'en dégagent pour le bouddhisme, son histoire, son organisation, ses écoles et ses divisions. Sur le Hînayâna et le Mahâyâna notamment, I-tsing nous donne en passant de précieuses informations, qui confirment entièrement l'opinion que cette division a été amenée bien moins par des divergences d'ordre dogmatique, spéculatif ou disciplinaire, que par un déplacement de l'idéal religieux, la substitution du bodhisattva à l'arhat[4].

— C'est un personnage des récits d'I-tsing, que ce Wang Hiuen-t'se qui fut envoyé trois fois en mission dans l'Inde, défit à la tête d'une armée de Népalais et de Tibétains le roi de Magadha, successeur de Harsha Çîlâditya et l'emmena prisonnier en Chine, fut à la fois un homme d'état, un capitaine et un pèlerin et, en cette dernière qualité, fit graver sur le Gridhrakûta et au temple de Mahâbodhi des inscriptions qui n'ont pas été retrouvées, mais dont le texte du moins nous est par-

1) *Voyages des pèlerins bouddhistes. Les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident. Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang par I-tsing, traduit en français.* Paris, Leroux, 1894.

2) *A Record of the Buddist Religion as practiced in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695), by I-tsing, translated.* Oxford, Clarendon Press, 1896

3) *Journ. des savants*, mai, juillet et septembre 1898.

4) Cf. au sujet de cette division, Satîç Candra Âcârya Vidyâbhûshan : *Mahâyâna and Hînayâna*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1900, p. 29. L'article contient une intéressante collection de définitions plus ou moins formelles des termes *mahâyana* et *hînayâna*, une entre autres tirée d'un ouvrage récemment retrouvé d'Âryadeva (la citation tirée du XVIe livre du *Buddhacarita* n'est pas d'Açvaghosha, mais de son continuateur népalais du XIXe siècle) et il est fort possible que *mahâyâna* ait été employé parfois dans un sens simplement laudatif, pour désigner la grande et bonne voie, c'est-à-dire la religion du Buddha. C'est le sens qu'il paraît avoir par exemple dans une inscription de Java, *vinayamahâyânavid*, « qui connaît la grande voie du Vinaya » (*Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXI (1886), p. 247). Mais l'opinion de l'auteur que, dans leur acception technique, les deux termes désignent le bouddhisme militant et missionnaire par opposition au bouddisme sédentaire, est certainement inadmissible. — Sur la découverte au Népal du petit poème d'Âryadeva cité dans l'article, cf. Haraprasâd Çâstrî : *The discovery of a work by Aryadeva in sanskrit*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 175, où le poème est publié *in extenso*, à quelques vers près, qui ont disparu. Une note de M. Bendall (*Journ. Roy. As. Soc. London*, 1900, p. 41) nous apprend que le titre du poème était *Cittaviçuddhiprakarana*.

Digitized by Google

venu. M. Sylvain Lévi, qui nous avait déjà parlé de lui à plusieurs reprises, vient de nous raconter son histoire en détail, d'après les sources chinoises[1]. Son mémoire forme une excellente suite à ses précédentes communications, en particulier à sa « Note sur la chronologie du Népal »[2], qu'il rectifie sur quelques points du détail; comme d'habitude, il est plein d'aperçus et de résultats nouveaux; la mort du roi Harsha Çîlâdîtya, notamment, est ramenée avec beaucoup de vraisemblance à l'année 646 ou 647[3].

M. L. A. Waddell a repris ses précédentes explications[4] du *bhavacakra* ou « cercle de l'existence » des bouddhistes[5]. On sait qu'il a eu le mérite de le reconnaître sur une fresque d'Aj*antâ* et de montrer que cette représentation est exactement semblable à celles qui se voient dans les lamasseries actuelles du Tibet. Il est certain aussi que, déjà dans cette image, le « cercle de la vie » est, sinon identifié, du moins mis en un étroit rapport avec les « douze *nidânas* » ou conditions successives, dont l'enchaînement produit l'existence, et que c'est à l'aide de ces figures que les Tibétains expliquent la théorie des *nidânas*. C'est cette explication traditionnelle que M. Waddell croit être la vraie : comme les lamas, il fait de la succession des *nidânas* une sorte de « tableau de la vie », et soutient qu'elle est comprise tout entière dans une seule et même existence. L'explication n'a qu'un défaut, celui de ne pas tenir debout. Nulle part dans les anciens documents, l'enchaînement des *nidânas* n'est présenté comme un cercle fermé; il est simplement dit que l'enchaînement se vérifie en quelque sens qu'on le suive, soit en allant de l'ignorance à la mort, soit en remontant de la mort à l'ignorance; et il est évident qu'il ne saurait s'agir d'une seule existence, puisque le onzième terme est *jâti*, « la naissance ». M. Waddell pense échapper à la

1) *Les missions de Wang Kiuen-ts'e dans l'Inde*; dans *Journ. asiatique*, mars-avril 1900, p. 297. Les inscriptions de Wang Hiuen-ts'e sont traduites par M. Chavannes, p. 332.

2) *Journ. asiatique*, juillet-août 1894, p. 55.

3) Qu'est-ce que cette mer qui est à « cent li à l'est de la capitale de Prasenajit »? p. 323. Çrâvastî est dans l'Himâlaya. — P. 329. La mention, non pas d'une tablette, mais d'un feuillet inscrit (*patra*) se trouve bien dans la *deuxième* traduction de Nârada faite par M. Jolly sur le texte complet (*Sacred Books*); elle se trouve aussi dans l'édition de ce texte donné par lui dans la *Bibliotheca Indica*.

4) Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 264.

5) *Buddha's Secret from a Sixth Century Pictural Commentary and Tibetan Tradition*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 367. Le titre est inexact; le Buddha n'a jamais fait un secret de la théorie des *nidânas*.

Digitized by Google

difficulté en traduisant *jâti* par « paternité ». Mais il ne s'aperçoit pas que, dans ce cas, à supposer la traduction possible, il faudrait, de par la définition même des *nidânas*, que la suppression de la paternité amenât la suppression de la mort; il suffirait de ne pas devenir père, pour ne pas mourir. Ce n'est donc pas avec cette lumière-là qu'on éclairera la théorie des *nidânas*, obscure, parce qu'elle est mal construite. — Le « cercle de la vie » de l'individu ou de l'ensemble des choses, *samsâra* ou *bhavacakra*, est au demeurant une métaphore si naturelle qu'elle se rencontre ailleurs encore que chez les bouddhistes et dans l'Inde. Miss Caroline A. Foley (maintenant Mme Rhys Davids) l'a notée chez les Grecs, et a rappelé qu'une figure toute semblable à celle d'Aj*antâ* et des monastères tibétains, placée de même et devant servir aux mêmes méditations, est décrite dans le *Divyâvadâna*[1]. De son côté, M. L. de la Vallée Poussin a publié le 16e chapitre du *Can*d*amahâroshan*a*tantra*[2], qui prétend « expliquer » la théorie des *nidânas*. Dépouillé de sa phraséologie, le passage revient à ceci : les dix premiers *nidânas* sont les conditions de l'individu dans l'*antarâbhava*, dans les limbes, où cet individu n'est autre que l'ignorance, qui a repris vie immédiatement après la mort d'un autre individu, dont elle était en quelque sorte le résidu ; avec le onzième terme, *jâti*, « la naissance », commence la vie proprement dite, qui se termine par le douzième, la mort; après quoi le tout recommence. C'est Çiva qui « explique » cela à Pârvatî, et Pârvatî a l'air de comprendre. On remarquera toutefois que pour l'auteur du *tantra* aussi, la théorie n'est pas simplement une *tabula vitae*.

Sur le déclin et les dernières lueurs du bouddhisme dans l'Inde, je n'ai guère de nouveautés importantes à signaler. M. Waddell a analysé le récit d'un voyage aux lieux saints de l'Inde et des Iles accompli à la fin du XVIe siècle par un yogi du nom de Buddhaguptanâtha et publié en tibétain par Târânâtha, dit-on au commencement du XVIIe, duquel il semblerait résulter qu'il y avait encore à cette époque des bouddhistes dans diverses régions de la Péninsule[3]. M. Haraprasâd Çâstrî croit reconnaître un bouddhisme dégénéré dans le culte de Dharma, répandu encore aujourd'hui parmi les *D*oms et autres basses castes du Bengale,

1) *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 388. L'auteur ne serait pas éloigné de croire à un emprunt de la part des Grecs.

2) *The Buddhist « Wheel of Life » from a new Source*; *ibidem*, 1897, p. 463.

3) *A 16th century Account of Indian Buddhist shrines by an Indian Buddhist Yogi, translated from the Tibetan*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXII (1893), p. 55.

Digitized by Google

et, dans le *Çrîdharmamangala*, un poème en l'honneur de cette incarnation divine composé en 1710 par Ghanarâma, il pense retrouver un écho du *Lalitavistara*[1]. Mais ce sont là des traces bien douteuses : plus faibles encore sont celles qu'on a cru apercevoir dans les pratiques de la secte vishnouite des Mahâpurushas d'Assam, fondée au XVIe siècle par Çankara Deo et qui s'est maintenue jusqu'à nos jours[2]. S'il y a là des éléments bouddhiques, ce sont des importations du Tibet et du Bhoutan plutôt que des survivances. — On cherchait autrefois dans la persécution la cause de cette extinction du bouddhisme dans le pays où il fut si longtemps florissant : il a fallu renoncer à cette explication. Il y a eu sans doute des violences locales, et il est certain que la conquête musulmane, en ruinant les couvents, qui étaient chose saisissable, et en détruisant ainsi l'Église militante du bouddhisme, lui a porté un coup terrible et hâté sa fin. Mais rien ne témoigne de persécutions proprement dites, de la part des Hindous. M. Rhys Davids, qui a repris récemment cette question, arrive également à une conclusion négative[3]. Il met cela au compte de la tolérance hindoue. Peut-être aurait-il pu ajouter que la communauté bouddhiste laïque n'a probablement jamais abandonné les cultes de la masse : elle n'était pas en dehors de l'Hindouisme.

Par contre nous avons à enregistrer plusieurs travaux sur la propagation et l'histoire de ce bouddhisme indien dans les contrées du Nord. J'ai déjà mentionné plus haut (p. 51) la « Mythologie bouddhique au Tibet et en Mongolie » de M. A. Grünwedel. Le même savant[4] et M. E. Schlagintweit[5] ont publié chacun des fragments de la légende de Padmasambhava, un des apôtres légendaires du Tibet. Ce sont de pauvres productions empreintes parfois d'une brutale barbarie. — D'un ordre plus relevé est le traité tibétain sur la chronologie du bouddhisme com-

1) *Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest*; *ibidem*, LXIV (1895), p. 55, et : *Çrî-dharma-mangala : a distant echo of the Lalita-vistara*; *ibidem*, p. 65.

2) Çrî Gaurî Nâtha Cakravartti : *The mahâpurush Sect of Assam*; dans *Journ. Buddhist Text Soc. of India*, vol. V, I (1897).

3) *Persecution of the Buddhists in India*; dans *Journal Pâli Text. Society*, 1896 (paru en 1898), p. 87.

4) *Padmasambhava und Mandârava*; dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, LII (1898), p. 447.

5) *Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava, dem Begründer der Lamaismus, 747 n. Chr.* I. Theil : *Vorgeschichte, enthaltend die Herkunft und Familie des Buddha Çâkyamuni, aus dem Tibetischen übersetzt, mit einer Textbeilage*; dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1899.

Digitized by Google

posé en 1591 par Sureçamatibhadra et en partie traduit, en partie résumé par M. E. Schlagintweit[1]. Il y a là un veritable effort de recherche et un certain esprit scientifique; malheureusement une bonne partie du mémoire est à peu près inintelligible, pour moi du moins. — M. W. W. Rockhill a publié le Journal de son voyage à travers la Mongolie et le Tibet[2]. — M. Çarat Candra Dâs a reproduit en anglais, selon son habitude, sans dire où il l'a prise, une description du Tibet faite en 1729 par le Frère Orazio Francesco della Penna, missionnaire capucin de la marche d'Ancône et alors préfet de la mission du Tibet[3]. Il a décrit d'après ses propres souvenirs le mode des funérailles chez les Tibétains[4], et publié un fragment de son voyage à Lhâsa en 1882[5]. — M. Waddell a traduit du tibétain une description faite au XVIIe siècle par le premier Dalai Lama de la cathédrale de cette mystérieuse et inaccessible cité sainte[6]. — Son gros volume sur le lamaïsme[7] est une laborieuse compilation, pleine d'informations neuves et utiles surtout pour la période moderne, mais où les origines et la période ancienne ont été l'objet de plus de zèle que de critique. Il est vrai que, pour le présent, il n'y avait peut-être pas autre chose à faire. — M. G. Huth a publié la traduction de l'histoire du bouddhisme en Mongolie[8], dont il avait édité le texte tibétain en 1893. Le livre, rédigé par un lama en 1818, est de l'histoire à la façon de Târânâtha, mais d'une documentation plus monotone et plus pauvre. — M. T. Waters a traité des dix-huit Lohans (le sanscrit

1) *Die Berechnung der Lehre. Eine Streitschrift zur Berichtigung der buddhistischen Chronologie, verfasst im Jahre* 1591 *von Sureçamatibhadra. Aus dem Tibetischen übersetzt, mit einer Textbeilage. Ibidem*, 1896.

2) *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet, in* 1891 *and* 1892. Washington, published by the Smithsonian Institution. 1894.

3) *A short Account of the great Kingdom of Tibet, in* 1729 *A. D.*; dans *Journal Buddhist Text Society of India*, vol. V, I (1897).

4) *Description of Tibetan funeral; ibidem*, vol. V, II (1897).

5) *An Account of Travels on the Shores of Lake Yamdo-Croft*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 256.

6) *Description of Lhâsa Cathedral, translated from the Tibetan; ibidem*, LXIV (1895), p. 259.

7) *The Buddhism of Tibet or Lamaism, with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its relation to Indian Buddhism*. Londres, W. H. Allen, 1895.

8) *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem Tibetischen... herausgegeben, übersetzt und erläutert. Zweiter Theil, Nachträge und Uebersetzung*. Strasbourg, Trübner, 1896. Cf. l'article de M. Léon Feer, *Journ. asiatique*, janvier-février, 1897, p. 159.

Digitized by Google

arhat), dont les images s'alignent des deux côtés de l'autel dans les temples bouddhiques de la Chine[1]. D'abord au nombre de seize, comme ils le sont encore au Tibet, ils représentent autant de « Grands çrâvakas » ou disciples éminents de Buddha, qui sont restés et resteront en vie, pour être les protecteurs du bouddhisme, jusqu'à la venue du futur Buddha Maitreya. Le mémoire est fait sur des versions chinoises de textes hindous. — Enfin nous devons à M. L. de Milloué la reproduction avec figures et la traduction d'un curieux manuel japonais des gestes et digitations que le prêtre fait des deux mains pendant la récitation de l'office dans les sectes Tendaï et Singon[2]. Les prêtres gardent absolument secrètes la signification mystique de ces signes et les formules qui les accompagnent. C'est avec la plus grande difficulté que M. Guimet a réussi à se procurer le Manuel au Japon, bien qu'il ne touche pas aux arcanes de la doctrine, et M. Horiou Toki, dont les avis ont permis de traduire le livre, s'est obstinément refusé à entrer dans de plus amples explications. Ces gestes correspondent aux *mudrâs* de l'Inde, dont l'usage est immémorial, mais s'est surtout développé dans le Yoga et dans le tantrisme, tant brahmaniques que bouddhiques. Nous sommes bien loin pourtant de pouvoir contrôler ces 390 gesticulations (161 si l'on défalque les doublets) à l'aide de données indiennes. Les listes de *mudrâs* jusqu'à présent connues ne dépassent pas la douzaine et, sur les monuments figurés, qui ne donnent guère, il est vrai, que les gestes consacrés des Buddhas et des Bodhisattvas, ce qui n'est pas la même chose, nous n'en trouvons guère davantage.

Nous passons maintenant aux travaux relatifs à la littérature du bouddhisme du Sud. La *Pâli Text Society*, après une interruption causée par un incendie, a repris le cours régulier de ses publications. Des quatre premières divisions ou *nikâyas* de la « Corbeille des sûtras », M. Léon Feer a achevé l'édition du *Samyuttanikâya*[3]; M. E. Hardy,

1) *The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 329.

2) *Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon* (*bouddhisme japonais*). D'après le commentaire de M. Horiou Toki, supérieur du temple de Mitani-dji; traduit du japonais sous sa direction par S. Kawamoura, avec introduction et annotations p. L. de Milloué. Paris, E. Leroux, 1899. Fait partie des publications du Musée Guimet : *Bibliothèque d'Études*, t. VIII.

3) *Samyutta-nikâya. Part. IV, Salâyatana-vagga.* 1894. — *Part. V, Mahâvagga.* 1898.

Digitized by Google

succédant à feu M. Morris, a fort avancé celle de l'*Anguttaranikâya*[1], et M. Robert Chalmers, continuant l'œuvre de Trenckner, a poussé celle du *Majjhimanikâya* jusqu'au 124e sutta[2]. M. Rhys Davids a commencé la traduction du *Dîghanikâya*[3]. Je ne suis pas aussi persuadé que le traducteur de l'excellence de ces longs dialogues ou plutôt monologues, et, quand le Buddha ou ceux qui le font parler se montrent médiocrement informés, je doute qu'ils le fassent par une sorte d'ironie socratique ; mais la traduction est excellente : fidèle plutôt que littérale, elle va au devant de toutes les difficultés qui pourraient embarrasser le lecteur et continue ainsi dignement celles que M. Rhys Davids a données précédemment dans les *Sacred Books of the East*. Je voudrais pouvoir en dire autant de celle du *Majjhimanikâya* par M. K. E. Neumann[4]. Elle ne manque pas de mérite ; la langue archaïque, notamment, dont se sert le traducteur, est parfois d'une singulière saveur. Mais elle est infidèle à force d'être littérale. Non seulement M. Neumann traduit tous les termes techniques, mais il substitue simplement ses traductions à ces termes, même à ceux que la plus vulgaire prudence aurait dû faire conserver. Il rend par exemple *nirvâna* par « Wahnerlöshung »[5]. Il sait pourtant que le terme comporte plus que cela : depuis la nuit de la *sambodhi*, sous le figuier sacré, le Buddha a éteint en lui toute erreur et toute illusion ; il lui reste cependant encore à entrer dans le *nirvâna*. M. Neumann substitue ainsi constamment des termes précis et, par cela même, faux, à ceux d'une nomenclature beaucoup plus nuageuse ; aussi sa traduction ne peut-elle se lire qu'avec le texte sous les yeux. Cette littéralité servile et tout extérieure se montre dès le titre,

1) *The Anguttara-nikâya. Part. III, Pancaka-nipâta and Chakka-nipâta*, 1896. — *Part. IV, Sattaka-nipâta, atthaka-nipâta and navaka-nipâta*, 1899. — Miss Mabel Bode a publié et traduit un chapitre du commentaire de ce *Nikâya*, contenant l'histoire des femmes éminentes qui furent des disciples du Buddha : *Women Leaders of the Buddhist Reformation* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 517 et 763.

2) *The Majjhima-nikâya*, vol. II, part. I, 1896. — Vol. II, part II, 1898. — Vol. III, part. I, 1899.

3) *Buddhist Suttas translated*. Londres, 1899. Forme le vol. II des *Sacred Books of the Buddhists*.

4) *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung, Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons, zum ersten mal uebersetzt*. Leipzig, Wilhelm Friedrich, vol. I, 1896. — Vol. II, fascic. 1-3, 1900; va jusqu'au 81e sutta.

5) Et, pardessus le marché, il veut le dériver, non de la racine *vâ* « souffler » mais de la racine *van* « désirer ».

Digitized by Google

dans l'innovation puérile ou le retour à une pratique surannée de transcrire les noms pâlis sous la forme du nominatif, *Gotamo*, *Buddho*, nominatif qui sera ensuite décliné au besoin à l'allemande. En pâli, comme en sanscrit, un pays est désigné d'ordinaire par le nom au pluriel du peuple qui l'habite, et, si ce nom est en *a*, ce pluriel, au nominatif, est en *â*. M. Neumann conserve religieusement cet *â*, seulement il fait du pluriel un singulier, et il dira « le roi de Magadhâ », ce qui est un monstre ; car, jusqu'à nos jours, les langues de l'Inde ont conservé le sentiment du thème, de la forme sous laquelle un mot entre en composition. Le philologue est ainsi choqué à chaque instant, rien qu'à feuilleter cette traduction ; malheureusement, il l'est aussi en l'examinant de plus près et en s'apercevant que cette fidélité anxieuse dans les petites choses n'est pas toujours une garantie d'exactitude. Mais ce qui agace surtout chez M. Neumann, c'est l'aplomb naïf avec lequel il nous suppose pénétrés du même enthousiasme que lui pour la « parole du Buddha ». Il ne se donne pas même la peine de nous prêcher : à quoi bon puisqu'il nous présente cette parole même ? « Ces discours datent du VIe siècle avant notre ère; mais ils ont l'air parfois d'appartenir au VIe siècle de Schopenhauer » (t. I, p. XXIV). Pauvre XXVe siècle ! — On trouvera en note l'énumération de travaux qui ont porté sur des Suttas isolés [1].

1) E. Teza : *L'arte degli scrittori presso ai Buddiani*, dans les *Atti e Memorie* de l'Académie de Padoue, vol. IX, 1893. Contient entre autres, une traduction du *Sonadandasutta*. — Caroline A. Foley : *The Vedalla Sutta, as illustrating the Psychological Basis of Buddhist Ethics*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 321. — Robert Chalmers : *The Madhura Sutta concerning Caste; ibidem*, p. 341. La stance dans laquelle le Brahmâ Sanamkumâra proclame la supériorité du kshatriya sur le brahmane, stance sur laquelle M. Chalmers appelait l'attention dans le présent mémoire, a été rapprochée depuis par Bühler d'un passage du Mahâbhârata où la même opinion est rapportée de Sanatkumâra : *Buddha's Quotation of a Gâthâ by Sanatkumâra*; *ibidem*, 1897, p. 585. — Le même : *The Nativity of the Buddha. Acchariyabbhutasutta; ibidem*, 1894, p. 386 et 1895, p. 751. — Walter Lipton : *The Ratthapâla Sutta; ibidem*, 1894, p. 769. — E. Hardy : *Der Grihyaritus Pratyavarohana im Pâli-Kanon*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 149. L'auteur rapproche les rites avec lesquels, selon les *Grihyasûtras* brahmaniques, on recommençait à faire son lit sur le sol, quand la saison où les serpents sont à craindre avait pris fin, d'une cérémonie semblable décrite dans la portion encore inédite de l'*Anguttaranikâya* — Herbert Baynes : *The Mirror of Truth or Bauddha Confession of faith*; dans *Wiener Zeitschr.*, X (1896), p. 242. C'est le développement, encore en usage dans la liturgie de Ceylan, d'un passage du *Mahâparinibbânasutta*.

Digitized by Google

De la cinquième division de la « Corbeille des Sûtras », du *Khuddakanikâya* ou « division des petits morceaux [1], » nous avons à mentionner en première ligne l'achèvement de la grande édition du recueil des *Jâtakas* par M. V. Fausböll [2]. Le premier volume avait paru en 1875; le post-scriptum par lequel s'ouvre le VIIe et dernier est daté du 20 février 1897. C'est avec une émotion grave que le vénérable vétéran des études pâlies se sépare de ce labeur de plus de vingt-cinq années et qu'il nous donne les derniers avis que lui dicte sa longue expérience. On les accueillera avec respect, jusqu'à la singulière confession qu'il nous fait à la fin : à force de voir les écritures bouddhiques se présenter sans cesse elles-mêmes et le bouddhisme comme un tout achevé, M. Fausböll est arrivé à se persuader que le Tripitaka est beaucoup plus vieux que le Buddha. L'opinion peut paraître étrange; elle ne l'est pourtant pas autant qu'elle en a l'air : elle n'est au fond qu'une autre manière de ne pas croire à l'histoire traditionelle du canon et aux explications qu'on en donne. — L'édition du texte n'était pas encore achevée, que la traduction, jadis commencée par M. Rhys Davids, était reprise sous la direction de M. Cowell [3]. Le troisième volume, le dernier publié, va jusqu'au 438e récit (le total est de 550). — A M. R. F. St. Andrew St. John on doit des traductions partielles de jâtakas d'après la version birmane [4], et nous aurons à en mentionner d'autres plus tard, quand nous arriverons au Cambodge.

1) Un de ces « petits morceaux » est l'énorme compilation du *Jâtaka*; ce qui montre bien que, pour les arrangeurs du *nikâya*, les stances seules étaient canoniques, tandis que les récits, ou n'existaient pas encore sous une forme arrêtée, ou étaient considérés par eux comme une sorte de commentaire.

2) *The Jâtaka together with its Commentary, being the Tales of the anterior Births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original Pâli*, Londres, Trübner et Cie, vol. VI, 1896; vol. VII (contenant les Index par M. Dines Andersen), 1897.

3) *The Jâtaka or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pâli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell.* Cambridge, University Press, vol. I, translated by Robert Chalmers, 1895. — Vol. II, translated by W. H. D. Rouse, 1895. — Vol. III, translated by H. T. Francis and R. A. Neil, 1897.

4) *Temiya Jâtaka Vatthu. From the Burmese*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 357 (c'est le n° 541 du recueil pâli). — *Kumbha Jâtaka or the Hermit Varuna Sûra and the Hunter. From the Burmese*; *ibidem*, p. 567 (c'est le n° 512 du recueil pâli). — *The Story of Thuwannashan or Suvanna Sâma Jâtaka, according to the Burmese version ibidem*, 1894, p. 211 (c'est le n° 543 du recueil pâli). — *The Vidhûra Jâtaka* (*n° 548 Ceylon List*), *from the Burmese. Ibidem*, 1896, p. 441.

Digitized by Google

Mais c'est surtout au point de vue historique et comparatif que ces récits ont été l'objet de monographies. Quelques-unes ont déjà été mentionnées précédemment à propos de la littérature du Nord[1]; en voici quelques autres qui portent plus spécialement sur la collection du Sud. M. E. Windisch retrouve dans le *Tittirajâtaka* (n° 438) un écho de la légende de l'origine de l'école védique des Taittirîyas[2]. Dans un ingénieux et savant mémoire, qui est un modèle d'analyse comparative, M. H. Lüders a étudié la légende de *R*ishyaçringa, « le saint à la corne de gazelle », dans les sources bouddhiques du Nord, dans la littérature brahmanique et jusque dans nos traditions occidentales de la licorne; il y a essayé d'en reconstituer la forme primitive et montré que cette forme est précisément celle qu'on obtient si, d'un jâtaka pâli, le *Nalinikâjâtaka* (n° 526), on ne prend que les vers, en laissant de côté le récit en prose qui les accompagne[3]. Celui-ci donne une version toute différente et fortement contaminée. M. Lüders est persuadé que tous les récits de la collection pâlie, dans leur forme actuelle, sont très secondaires, et qu'ils ont été rédigés, non dans l'Inde, mais à Ceylan. — Tout aussi soignée, bien que moins féconde en résultats, est l'étude de M. E. Hardy sur la forme rabaissée et vulgarisée que la légende de *K*rishna a prise dans le *Ghatajâtaka* (n° 454)[4]. Cette fois c'est la prose seule qui a servi de base à la comparaison. C'est ici aussi que doit se ranger le travail comparatif du même savant sur des versions pâlies de la légende si répandue et sous tant de formes diverses du héros prédestiné, porteur de la lettre fatale ordonnant sa mort et qui est sauvé par la fille de son persécuteur[5]. Bien que ces versions soient empruntées à d'autres sources, aux commentaires de l'*Anguttaranikâya* et du *Dhammapada*, et qu'elles ne se présentent pas sous la forme exacte de jâtakas, ce sont des récits absolument de même nature que ceux du grand recueil. — D'autres rapprochements ont porté sur des parallèles

1) T. XLI, p. 168 et XLII, p. 54.

2) *Das Tittirajâtaka*; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

3) *Die Sage von* Rishyaçringa; dans les *Nachrichten* de Göttingen, 6 février 1897.

4) *Eine buddhistische Bearbeitung der Krishna Sage*; dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft.* LIII (1899), p. 25. — Cf. la *Nota* de M. E. Teza : *La Crisna dei Panduidi nelle tradizioni buddiane*, dans les *Atti* del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1893, où l'auteur étudie la légende de Drapadî d'après le *Kundlajâtaka* (n° 526).

5) *The story of the merchant Ghosaka* (*Ghosakasetthi*) *in its twofold Pâli form, with reference to other Indian parallels*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 741.

Digitized by Google

bibliques ou appartenant à l'hagiographie chrétienne. M. Gaster a noté des rapports (très légers) entre le douzième jâtaka pâli et un récit qui revient souvent et sous diverses formes dans nos « Vies des Saints »[1]. M. E. Hardy a rapproché l'aventure de Jonas jeté à la mer par ses compagnons pour conjurer la tempête, d'une coutume semblable mentionnée dans le *Catudvârajâtaka*[2]. M. E. Cosquin a analysé avec beaucoup de circonspection et à la fois de hardiesse les diverses versions à présent connues de l' « histoire du sage Ahikar », qui figure dans le *Livre de Tobie* sous le nom d'Achior (Vulgate)[3]; il a montré que ces récits se trouvent aussi dans l'Inde et, aurait-il pu ajouter, aussi en partie dans le *Jâtaka*, où ils sont mis au compte du Mahosadha, « le Grand médecin », le héros du *Mahâummaggajâtaka* (n° 546). Je n'ai pas besoin de rappeler les parallèles hindous signalés depuis longtemps du jugement de Salomon, de plusieurs paraboles et dits évangéliques[4], pour ne rien dire de ceux qui portent sur la Vie même du Christ. Ces coïncidences et d'autres semblables ont inspiré à M. Max Müller une ingénieuse dissertation[5], où il montre combien ces questions sont encore obscures, et avec quelle prudence, mais aussi avec quelle franchise, il convient de les envisager.

Ce n'est pas au point de vue de l'histoire littéraire, ni de celle des traditions, mais au point de vue de la sociologie que M. R. Fick a étudié le *Jâtaka*[6]. Il a travaillé sous l'influence de M. Senart pour la caste

1) *The Nigrodha-miga-Jâtaka and the Life of St. Eustathius Placidus*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 335. — Cf. une précédente communication du même, *ibidem*, 1893, p. 869.

2) *Jona c. I. und Jâtaka* 439; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, L (1896), p. 153.

3) *Le livre de Tobie et l' « histoire du sage Ahikar »*; dans *Revue biblique internationale*, Paris, Lecoffre, 1er janvier et 1er octobre 1899. — Cf. du même: *Les contes populaires et leur origine. Dernier état de la question*; dans *Compte-rendu* du troisième Congrès international des catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894. Bruxelles, 1895. M. Cosquin y défend sa position bien connue contre l'école de M. Lang. — Pour des conclusions très différentes au sujet des livres de Tobie et d'Akikar, cf. Th. Reinach : *Un conte babylonien dans la littérature juive : le roman d'Akhikar*; Paris, 1899, et J. Halévy : *Tobie et Akhiakar*, Paris, 1900.

4) Je noterai pourtant le travail de M. E. Kuhn : *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien*; dans *Gurupûjkaumudî* (1896), p. 116, bien que les rapprochements soient empruntées aux sources du Nord.

5) *Coincidences*; dans *Transactions Roy. Soc. of. Literature* XVIII, II, 1896.

6) *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*. Mit be-

Digitized by Google

et, pour l'appréciation générale des Jâtakas, sous celle de Bühler, qui voyait dans le recueil pâli la source la plus abondante de renseignements authentiques que nous eussions sur l'Inde prémacédonienne. Si le titre de son livre devait être pris à la lettre, il faudrait protester, selon moi. Nous ne sommes pas en droit de nous servir pour l'Inde septentrionale du VIe siècle avant notre ère des documents qui ont peut-être été rédigés à Ceylan sept ou huit cents ans plus tard. Mais M. Fick a atténué lui-même par la suite ce que son titre a de trop tranchant; il l'excuse en invoquant l'immobilité des sociétés orientales et la persistance des contes, une fois qu'ils ont pris racine dans l'imagination populaire. Je ne le chicanerai pas sur ces deux points; qu'il me permette seulement de ne voir dans son livre que le dépouillement du *Jâtaka* au point de vue politique et social et, à cette condition, je reconnais volontiers que le travail est fort bien fait et qu'il sera grandement utile.

Il me faut être plus bref pour les autres traités qui composent le *Khuddakanikâya*. M. Fausböll a complété son édition du *Suttanipâta* par un glossaire dont l'arrangement (par racines) est une erreur[1]. — Du *Dhammapada* avec traduction latine, il vient de donner une deuxième édition[2], que je n'ai pas vue, mais qui, à en juger par les dimensions indiquées, ne contient pas, comme la première, des extraits du Commentaire. Une édition du texte avec commentaire, commencée dans le *Journal* de la *Buddhist Society of India* en 1893, est maintenant achevée[3]. Le commentaire annoncé comme devant être celui de Buddhaghosa n'est en réalité que la portion interprétative de ce commentaire, arrangée par l'éditeur, le thera singhalais Silakkandha. Dans la *Revue* même, MM. G. de Blonay et L. de la Vallée Poussin ont continué leurs Contes bouddhiques traduits du commentaire du *Dhammapada* d'après la première édition de Fausböll[4]. — A l'infatigable M. K. E. Neumann on doit une traduction des deux beaux recueils de stances, les *Theragâ-*

sonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jâtaka dargestallt. Kiel. Haeseler, 1897.

1) *The Suttanipâta*, being a Collection of some of Gotama Buddha's Dialogues and Discourses. Part. II, *Glossary. Pâli Text Society*, 1893.

2) *The Dhammapada, being a Collection of Moral Verses in Pâli*. Edited a second time with a Litteral Latin Translation and Notes, for the use of Pâli Students. Londres, 1900.

3) Dans les *Texts* (1895) que la Société publie parallèlement au *Journal*.

4) *Contes bouddhiques. Légende de Vidudabha. Rev. de l'hist. des relig.*, t. XXIX (1894), p. 195. — *Histoire des querelles religieuses de Koçambi. Vie retirée du Buddha dans le Parc aux éléphants. Ibidem*, p. 329.

Digitized by Google

thas et les *Therîgâthas*[1], dont il y a juste à dire en bien et en mal ce qui a été dit plus haut de sa traduction du *Majjhimanikâya*, avec la circonstance aggravante que la traduction ici est en vers. Le commentaire de Dhammapâla sur les *Therîgâthâs* a été publié par M. Ed. Müller[2]. — Le commentaire du même Dhammapâla sur le *Petavatthu* a été édité par M. E. Hardy[3]. Dans un mémoire d'une rédaction un peu embrouillée, M. Hardy a examiné à nouveau la question de l'identité de ce Dhammapâla, auteur des commentaires intitulés Paramatthadîpani, avec le Dharmapâla qui fut le contemporain de Hiouen-tsang au monastère de Nâlanda[4]. La conclusion est négative : Dhammapâla, l'auteur des commentaires, a été plutôt le contemporain de Buddhaghosa (ve siècle) que celui de Hiouen-tsang (VIIe siècle). — De l'*Apadâna*, encore inédit, M. Ed. Müller a traité dans la préface de son édition mentionnée ci-dessus du Commentaire des *Therîgâthâs* et dans une communication faite au Congrès des orientalistes de Genève[5]. D'après lui, ce recueil de légendes des saints du bouddhisme serait de rédaction relativement moderne : il a accueilli des données inconnues aux autres écritures pâlies (par exemple sur les Buddhas préhistoriques), qui ne se trouvent, et encore pas même toutes, que dans les livres du Nord.

De la « Corbeille de l'Abhidharma » ou du « Supplément de la Loi », littéralement de la « sur-Loi »[6], le premier traité intitulé *Dhammasan-*

1) *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's*, aus den Theragâthâ und Therîgâthâ zum ersten mal übersetzt. Berlin, Hofmann, 1899.

2) *Paramattha Dîpani by Dhammapâla of Kâncipura*. Part. V. *The Commentary of the Therîgâthâ. Pâli Text Society*, 1893.

3) *Dhammapâla's Paramattha-Dîpani*. Part. III, *Being the Commentary on the Petavatthu. Pâli Text Society*, 1894.

4) *Ein Beitrag zur Frage of Dhammapâla im Nâlandasanghârâma seine Kommentare geschrieben*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, LI (1897), p. 105.

5) *Les Apadânas du Sud*; dans les *Actes* du Congrès (1894), I, p. 163. — Cf. du même, sur le même sujet : *Die Legende von Dîpankara und Sumedha*; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

6) Il y a longtemps que la traduction d'Abhidharma par « métaphysique » a été reconnue inexacte. Dans le canon pâli du moins, les traités de l'Abhidhamma développent d'une façon plus scolastique les doctrines exposées d'un style plus discursif dans les Suttas. Cf. à ce sujet une note de M. Arnold C. Taylor : *Buddhist Abhidhamma*, dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 560. L'auteur reproduit une longue définition de Buddhaghosa et conclut ainsi : « L'Abhidhamma est aux Suttas ce que les Épîtres pauliniennes sont aux Évangiles, dont elles réunissent et, dans une certaine mesure, systématisent les assertions éparses ». Il ne faudrait pas trop presser pourtant la comparaison.

Digitized by Google

gani ou « Énumération des conditions », dont M. Ed. Müller a publié le commentaire[1], a été traduit par Mme Rhys Davids[2]. La traduction paraît être faite avec une rare compétence et le soin le plus louable; mais pourquoi l'auteur, qui sait écrire, s'obstine-t-il, quand il parle en son propre nom, à être presque aussi obscur que son texte? Voici, par exemple, sa définition de *dhamma*, qui signifie ici les conditions, les apparences des choses, tout ce que nous savons, en réalité tout ce qui existe d'elles et de nous, puisqu'il n'y a pas de chose en soi : « Si j'ai qualifié l'éthique du bouddhisme de psychologique, c'est à peu près dans le même sens que je qualifierais d'éthique la psychologie de Platon. Ni les fondateurs du bouddhisme, ni ceux du socratisme platonicien n'avaient élaboré un système organique respectivement de psychologie et d'éthique. Cependant ce n'est pas trop affirmer de l'une ni de l'autre école que de dire que la dernière a fait de la psychologie d'un point de vue éthique, tandis que la première a construit sa doctrine éthique sur la base de principes psychologiques. Car, quelle qu'ait pu être pour les anciens bouddhistes la signification dans notre manuel de ce terme d'une portée si étendue de *dhammo*, il requiert invariablement, d'un bout à l'autre du livre Ier, une réponse *impliquant conscience subjective*. La discussion du commentaire que je reproduis plus loin, p. 2, note 3, ne laisse pratiquement aucun doute que *dhammo* ainsi mis en rapport avec *mano* est ce qu'un objet visible est à la perception visuelle, c'est-à-dire l'objet mental en général. Il apparaît ainsi comme l'équivalent de la *Vorstellung* de Herbart, de l'idée de Locke — quel que soit l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement — et la « présentation » du professeur Ward » (p. XXXII). Et il y a 95 pages d'Introduction de ce style-là! Si, déjà sur le titre, le traité est reporté au IVe siècle avant notre ère, c'est parce qu'il est, d'une part, plus jeune que les *Nikâyas* (c'est-à-dire l'ensemble des Suttas) et, d'autre part, plus ancien que le *Kathâvatthu*, que nous « savons » avoir été composé au milieu du IIIe siècle (p. XVIII). Et nous « savons » cela, parce que le

1) *The Atthasâlinî, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasangani, edited. Pâli Text Society*, 1897. — La publication du texte par le même savant est de 1885.

2) Caroline A. F. Rhys Davids : *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C.*, being a Translation now made for the first time, from the original Pâli, of the first book of the Abhidhamma Pitaka entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States or Phenomena). With Introductory Essay and Notes. Londres, 1900. Forme le vol. XII *New Series*, des publications de l'*Oriental Translation Fund.*

Digitized by Google

Dîpavamsa, six siècles plus tard nous le dit, dans un récit absolument légendaire d'un concile dont les autres bouddhistes ne savent rien, pas plus qu'ils ne connaissent le Tissa Moggaliputta qui doit avoir présidé ce concile et composé le *Kathâvatthu*[1]. Il faut presque autant de foi pour lire de pareille histoire que pour l'écrire.

Ce *Kathâvatthu*, ou « livre des opinions (hérétiques) », qui doit nous garantir l'antiquité de la *Dhammasangani* et qui est si pauvrement garanti lui-même, est le troisième des traités de l'Abhidhammapiṭaka; il a été publié par M. Arnold C. Taylor[2]. Je doute que la lecture en laisse une impression autre que celle qui résultait déjà de l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids[3], et qui n'est certainement pas en faveur d'une date aussi reculée. Il semble qu'il y ait un monde entre de pareils livres et les inscriptions d'Açoka ou même le *Milindapañha*. — Le cinquième traité de l'*Abhidhamma*, le *Dhâtukathâ-pakarana* a été publié par M. Edmond Rowland Gooneratne[4]. Il est de même nature que la *Dhammasangani*, dont il se donne lui-même comme une dépendance, et traite des combinaisons, pour moi inintelligibles, entre les skandhas et autres modalités constitutives des êtres. Les manuscrits dont l'éditeur a fait usage se disent conformes à la récitation en usage dans le Mahâvihâra (de Ceylan).

Ce sont là les publications de textes canoniques faites au cours de ces dernières années. Une édition de tout le Tipiṭaka pâli a été de plus imprimée aux frais du roi de Siam et largement distribuée par lui parmi les savants et les établissements scientifiques d'Europe et d'Amérique. L'édition est sans commentaires, mais complète; dans le *Khuddakanikâya* de la « Corbeille des Suttas », manquent pourtant *Vimânavatthu*, *Petavatthu*, *Theragâthâ*, *Therigâthâ*, *Jâtaka*, *Buddhavamsa* et *Cariyâpitaka*[5], tous publiés en Europe. Il n'est pas à croire toutefois que ces sept textes ne soient pas regardés comme canoniques au Siam.

1) M. Waddell a pourtant essayé de l'identifier avec l'Upagupta du *Divyâvadâna : Identity of Upagupta, the High-priest of Açoka with Moggaliputta Tissa*; dans *Proceedings As. Soc. Bengal*, 1899, p. 70.

2) *Kathâvatthu, edited*, vol. I, 1894; vol. II, 1897. *Pâli Text Society*. Le commentaire avait été publié dès 1889, par Minayef, dans le *Journal* de la Société.

3) Dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1892, p. 8.

4) *The Dhâtu Kathâ Pakarana and its Commentary, edited. Pâli Text Society*, 1892 (mais distribué beaucoup plus tard).

5) Voir l'analyse qu'en a donnée M. E. Teza : *Il Tipitakam dei Buddiani stampato nel Siam*; dans *Atti* del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. 1896.

Digitized by Google

Parmi les travaux qui ont porté sur l'histoire de ce canon, je puis me borner à rappeler les « Recherches » de Minayev traduites par M. R. H. Assier de Pompignan [1], que M. Finot a déjà présentées aux lecteurs de la *Revue* [2], ainsi que le mémoire de M. Vassiliev dont M. Sylvain Lévi a donné la traduction ici même [3]. Ce dernier mémoire, d'une rédaction un peu embrouillée, est basé uniquement sur les documents chinois et contient beaucoup d'assertions qui ne s'accordent pas avec les données des sources hindoues ; mais il aboutit en somme à la même conclusion que les « Recherches » de Minayev, la formation tardive du canon bouddhique. C'est contre cette conclusion de Minayev que M. H. Oldenberg a dirigé un mémoire dont j'ai déjà eu l'occasion de parler précédemment [4] et qui constitue pour le moment la pièce capitale de ce procès. M. Oldenberg a réfuté ou, du moins, ébranlé une à une les principales assertions de son adversaire ; mais je doute qu'il ait effacé l'impression générale que laisse la critique de Minayev, à savoir, que toutes ces querelles de discipline relatées par la tradition même sur laquelle on prétend fonder l'histoire du canon eussent été impossibles, si ce canon avait dès lors existé. Je doute surtout qu'il ait réussi à rendre parfaitement vraisemblable sa propre théorie sur la formation de ce canon.

On connaît cette théorie ; M. Oldenberg l'a développée une première fois, il y a vingt déjà, dans l'Introduction à son édition du *Vinayâpitaka*. En résumé, elle revient à ceci : d'après une tradition consignée dans un document qui forme un appendice à l'un des livres du Vinaya, le *Cullavagga*, tradition commune aux bouddhistes du Nord et à ceux du Sud, un concile fut réuni cent ans environ après la mort du Maître, à Vaiçâlî, afin de condamner dix abus disciplinaires dont s'étaient rendus coupables les religieux de cette ville. L'événement qui avait été pour le bouddhisme primitif ce que l'hérésie d'Arius fut pour l'Église chrétienne, resta fameux par la suite, et non moins fameux restèrent « les dix points » ou formules d'un mot chacune, dans lesquelles furent ré-

1) *Recherches sur le bouddhisme par I. P. Minayeff; traduit du russe.* Paris, Leroux, 1894. Forme le tome IV de la *Bibliothèque d'études* dans les *Annales du Musée Guimet.*

2) T. XXXII (1895), p. 307.

3) *Le Bouddhisme dans son plein développement d'après les Vinayas*; *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXIV (1896), p. 318.

4) T. XLI, p, 172. J'en rappelle ici le titre : *Buddhistische Studien* ; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 613.

Digitized by Google

sumés les dix abus de Vaiçâlî. Or, à tout cela, ni aux abus, ni aux formules, il n'est fait la moindre allusion dans la majeure partie du Vinaya. Cette majeure partie doit donc être antérieure au concile de Vaiçâlî. Elle comprend le *Pâtimokkha*, un court formulaire de discipline, le *Vibhanga*, qui est un commentaire développant ce formulaire, le *Mahâvagga* et le *Cullavagga* qui développent le *Vibhanga*, soit un ensemble équivalant à quatre volumes in-8°, non de matières à l'état vague et flottant, mais, puisqu'il y a un texte et un commentaire qui suit ce texte *verbo tenus*, de documents parfaitement arrêtés moins de cent ans après la mort du fondateur, et dont le plus ancien, le *Pâtimokkha* remonterait ainsi de bien près au fondateur même. Pour l'autre division ancienne du canon, le *Dhamma*, c'est-à-dire les Suttas, les couches successives sont moins visibles. Mais il existait certainement, dès lors, un *Dhamma* à côté du *Vinaya*. Il est d'ailleurs inadmissible que des gens aussi soucieux de leur discipline ne l'aient pas été également de la prédication dogmatique du Maître; et, de fait, il y a des Suttas qui sont plus anciens que certaines parties de cet ancien Vinaya. De ce chef encore, une portion considérable du canon doit être antérieure à ce concile de Vaiçâlî. Et le reste des Suttas ne doit pas être de beaucoup postérieur; car on n'y trouve rien qui détonne, nul indice décidément moderne, comme il y en a tant dans les livres du Nord. Un Sutta connaît les Yavanas, les Grecs; parmi les auteurs des *Theragâthâs*, la tradition mentionne un contemporain du concile de Vaiçâlî et c'est tout; dans l'*Abhidhamma* même, la donnée la plus récente ne nous fait descendre que jusqu'à l'époque d'Açoka [1]. Quant au vieux stock, il nous est parvenu sans avoir subi d'autre changement que celui de la langue, qui n'est plus celle du Magadha, mais, depuis une époque et pour des raisons inconnues, le pâli.

Je crois n'avoir rien omis d'essentiel de l'argumentation de M. Oldenberg. Il faut convenir qu'elle est très forte et que l'enchaînement de ses preuves négatives est fait pour impressionner. A y regarder pourtant de près, il me semble qu'il y reste bien des difficultés. Je n'en indiquerai que quelques-unes. Une première est soulevée par M. Oldenberg lui-même : c'est que dans tout cela il n'est pas question de l'écriture; l'ordre n'a ni archives, ni bibliothèques; toute cette tradition est supposée entièrement orale [2]. Il en était de même chez les brahmanes, dit-

1) Cette donnée est le *Kathâvatthu*, pour lequel M. Oldenberg accepte la tradition qui le fait réciter par Moggaliputta Tissa au concile de Pâtaliputra.

2) On sait que, d'après la chronique singhalaise (*Dîpavamsa*, XX, 20), le

Digitized by Google

on. Il y a une différence pourtant : dès que nous trouvons la discipline brahmanique, nous trouvons aussi l'éducation et l'enseignement brahmaniques ; dans le Vinaya, il n'y a pas d'enseignement bouddhique. C'est au bout de très peu de temps que le Buddha congédie ses premiers disciples et les envoie prêcher sa loi. Dans les *Theragâthâs*, plusieurs se vantent d'avoir atteint à l'omniscience dès l'âge de sept ans, et il n'est pas sûr du tout qu'il faille entendre l'âge religieux, partant de l'ordination. En tout cas, il n'y a pas d'enseignement organisé : il y a un noviciat ; il n'y a pas de cours d'études. Quand le bhikshu a quêté le matin sa nourriture et pris son repas, il va dans la forêt, se mettre sous un arbre, pour y méditer — ou digérer — jusqu'au soir. On discute aussi sur le *dhamma* ; parmi les disciples, il y en a qui sont réputés pour leur science ; on va les consulter, et, à l'exemple du Maître, ils dispensent les bons conseils et prêchent la loi. Et c'est ainsi, en effet, que les choses ont dû se passer au temps du Buddha, et elles auraient pu longtemps continuer de la sorte ; mais il est évident qu'elles ont dû changer, une fois que l'ordre fut en possession de toute une bibliothèque orale dont il s'agissait d'assurer la transmission. Or elles n'ont pas l'air du tout d'avoir jamais changé, nulle part nous ne trouvons un véritable apprentissage. Il faut donc, ce semble, de deux choses l'une : ou accepter la tradition intégralement et, comme elle, faire remonter tout le canon (à peu de chose près) au temps même du Buddha, ce qui ne va guère, ou bien admettre que les tard-venus parmi les rédacteurs de ce canon ont su rester dans la fiction qu'ils assumaient de faire parler le Maître, en d'autres termes, qu'ils ont su archaïser. Et s'ils l'ont su faire sur ce point, ils l'ont pu faire aussi sur d'autres, ce qui me gâte un peu les preuves négatives de M. Oldenberg et l'absence, par lui signalée, de données décidément modernes.

Mais s'il n'y a pas d'anachronismes grossiers dans le canon, est-il donc si sûr que tout y soit bien en harmonie ? Je ne dirai rien du caractère schématique et artificiel de toute cette littérature, ni des éléments merveilleux qui la pénètrent, — ces choses là, qui nous la font paraître si éloignée des événements, vont vite dans un milieu convenable, dans l'Inde surtout — ni des incohérences flagrantes de la doctrine, qui ont fait naître chez M. Kern le soupçon que ces écrits ne nous don-

Tipitaka n'aurait été mis par écrit à Ceylan que sous Va*tt*agâmani, environ 80 ans av. J.-C. Encore du temps de Fa-hian (Legge, p. 98), le Vinaya se transmettait oralement dans les monastères du nord-ouest de l'Inde.

Digitized by Google

nent plus l'enseignement du Buddha. Mais, dans le Vinaya même, il me semble qu'il y a plusieurs conceptions différentes de la vie religieuse. Tantôt le bhikshu est un vagabond solitaire, sans feu ni lieu : ils ne doivent pas suivre deux le même chemin : tantôt ils cheminent par bandes nombreuses, d'ordinaire cinq cents, à la suite du Maître ou d'un disciple éminent ; tantôt ils forment des groupes sédentaires : il y a les bhikshus de Kosambi, de Vesâli, de Sâvatthi, etc. ; ils sont autorisés à posséder des objets mobiliers absolument incompatibles avec la vie errante ; le *Pâtimokkha*, le noyau le plus ancien, suppose la vie de couvent. J'ai de la peine à renfermer et à concilier tout cela dans l'espace de moins d'un siècle. Il y a plus : sur les dix abus qui doivent avoir provoqué la réunion du concile, sept au moins violent des défenses formelles du *Pâtimokkha*. Comment les bhikshus de Vesâli auraient-ils pu espérer un instant qu'on les leur passerait, s'ils avaient connu le formulaire, s'ils l'avaient récité deux fois par mois ?

Si maintenant nous nous reportons au document mis à la suite du *Cullavagga*, qui est comme le pivot chronologique de toute la question, nous remarquons que l'époque à laquelle il a pu s'introduire dans le canon est absolument incertaine. Comme il ne relate que les deux premiers conciles, celui de Râjagriha et celui de Vaiçâlî, et qu'il ne dit rien du troisième, qui doit s'être tenu à Pâtaliputra cent dix-huit années après le second (sous Açoka, vers le milieu du IIIe siècle avant J.-C.), on est tenté de croire qu'il est antérieur à ce troisième concile. Mais rien n'est moins sûr que cette conclusion. Le concile de Pâtaliputra, que toutes les autres sectes bouddhiques ignorent, n'a probablement, ainsi que le pense M. Kern, concerné que la secte du Theravâda, et nous ne savons pas à quelle époque s'est établie à Ceylan l'opinion qui, dans la chronique singhalaise, a fini par en faire un concile général. L'auteur du document, tout en écrivant plus tard, aurait donc pu fort bien ne pas le mentionner. Quant au document lui-même, sauf l'énumération des « dix points » et la date, qui ne paraissent pas être des inventions [1], toute la teneur en est légendaire et invraisemblable. Nous ne savons pas même quelle a pu être l'importance, dans le bouddhisme primitif, de ce litige des « dix points de Vaiçâlî », et si M. Oldenberg

1) Cette date, ainsi que la chronologie singhalaise (sans autorité dans le détail), dans laquelle elle s'enchâsse tant bien que mal, me paraît devoir être acceptée, parce qu'elle me semble confirmée d'une façon générale par quelques inscriptions d'Açoka. Cf. plus haut, t. XLI, p. 184.

Digitized by Google

n'exagère pas un peu en le comparant à l'hérésie d'Arius. La chronique singhalaise lui donne une portée semblable, puisqu'elle en fait sortir immédiatement le premier schisme, celui des Mahâsânghikas; mais c'est encore un des services que nous a rendus M. Kern, d'avoir montré qu'il n'y a eu probablement aucun rapport entre les deux événements. Le souvenir des « dix formules » s'est conservé dans la suite, parce-qu'on les trouvait dans un écrit canonique; il n'est nullement nécessaire pour cela de croire qu'elles aient été tellement fameuses, qu'un rédacteur du canon écrivant après le concile de Vaiçâlî aurait été obligé de les mentionner ou d'y faire allusion.

Ce sont ces considérations et quelques autres encore, jointes aux grandes différences que nous savons exister dans le canon des autres sectes, qui me rendent très sceptique à l'endroit de cette théorie de M. Oldenberg. Peut-être saura-t-on à cet égard quelque chose de plus défini, quand les écritures des églises du Nord, notamment le Vinaya des Mahâsânghikas, auront été explorées plus méthodiquement. En attendant, je ne me lasserai pas de protester chaque fois que je verrai un écrit quelconque de ce canon présenté *ipso facto* comme un document du IVe ou du Ve siècle avant notre ère.

En passant du canon à la littérature post-canonique, nous avons d'abord à signaler l'achèvement, par M. Rhys Davids, de sa belle traduction du *Milindapañha*[1]. Sur le conseil du traducteur, M. J. Takakusu a repris l'examen des versions chinoises du livre[2], si fructueusement étudiées par MM. Specht et Sylvain Lévi[3]. De ses recherches, il semble bien résulter qu'il n'y a eu que deux versions chinoises du traité, l'une plus longue, l'autre plus courte, toutes deux faites sur des textes très différents du pâli, mais que l'attribution de ces versions au IVe siècle est hypothétique; la date en est inconnue, et tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles sont antérieures au commencement du VIIIe siècle, où elles sont mentionnées pour la première fois dans un catalogue. De plus M. Takakusu a signalé et traduit, d'après une version chinoise du Ve siècle, un

1) *The Questions of king Milinda, translated from the Pâli. Part II.* Oxford, 1894. Forme le volume XXXVI des *Sacred Books of the East.* — Pour le 1er vol. cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 257.

2) *Chinese Translations of the Milinda Panho*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1896, p. 1.

3) Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 259.

Digitized by Google

prétendu Sûtra ou le sujet du *Milindapañha* est réduit aux proportions d'un conte et où le roi est appelé Nanda. M. Waddell est parti de là et du fait que, chez les Tibétains, le roi est appelé Ananta, pour postuler un texte primitif où la scène du dialogue aurait été placée dans le Bengale oriental antérieurement aux Mauryas[1]. C'est ce qu'il appelle donner à la question une « base historique. » C'est ici aussi que je mentionnerai le recueil méthodique d'extraits formant une exposition du bouddhisme qu'on doit à feu M. Henri Clarke Warren[2], et que M. Finot a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[3]. Outre les écrits canoniques, l'auteur a mis, en effet, largement à contribution le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. Une édition de ce dernier traité, qu'il avait en préparation et à laquelle la mort l'a empêché de mettre la dernière main, sera probablement publiée par le soin pieux de ses amis[4]. En attendant, nous sommes réduits, pour cette grande exposition dogmatique du bouddhisme du ve siècle, à l'édition insuffisante qu'en a donnée, pour la *Buddhist Text Society of India*, le thera singhalais Silakkhandha[5]. D'après la tradition singhalaise, c'est à un contemporain plus jeune du grand commentateur, à Upatissa, qu'il faudrait attribuer le *Mahâbodhivamsa* publié par M. S. Arthur Strong[6]. C'est la chronique du bouddhisme depuis les prédécesseurs sous lesquels Çâkyamuni a vécu ses existences antérieures, jusqu'à l'arrivée à Ceylan de Mahînda et de sa sœur. Le *Jinâlankâra*, un poème sur la vie du Buddha, édité et traduit par M. James Gray[7], serait beaucoup plus ancien, s'il fallait en croire l'éditeur, qui accepte, sans même s'apercevoir qu'elle est discutable, la date du ve siècle avant notre ère assignée à cette œuvre évidemment apocryphe de Buddharakkhita. — Don Martino de Zilva Wickramasinghe a analysé le *Thûpa-*

1) *A Historical Basis for the Questions of King Menander, from the Tibetan*, dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1897, p. 227. — Cf. aussi la notice sur Nâgasena dans le mémoire déjà mentionné (plus haut, p. 64) de M. Waters sur « Les dix-huit Lohan ».

2) *Buddhism in Translations*. Cambridge, Massachusets, 1896. Forme le volume III de *Harvard Oriental Series*.

3) T. XXXIV, p. 377.

4) Cf. la table analytique des matières du traité qu'il a donnée dans le *Journal Pâli Text Society*, 1893.

5) Dans les *Texts* de la Société, 1894.

6) *The Mahâ-bodhi-vamsa, edited. Pâli Text Society*, 1891 (mais distribué beaucoup plus tard).

7) *Jinâlankâra or « Embelishments of Budda »*, *by Buddharakkhita*, edited With Introduction, Notes and Translation. Londres, Luzac, 1894.

Digitized by Google

vamsa singhalais[1], de date incertaine (XIe-XIIIe siècle), qui contient l'histoire et la description des principaux temples de Ceylan. — M. T. W. Rhys Davids a publié le texte singhalais et une copieuse analyse d'un manuel des pratiques du Yoga (méditation mystique, extase, hypnose), qui ont aussi passé chez les bouddhistes de Ceylan[2]. — Le *Sâsanavamsa*, édité par miss Mabel Bode[3], est une œuvre tout à fait moderne, rédigée en 1861. Après la chronique générale du bouddhisme jusqu'à Açoka, par laquelle s'ouvrent la plupart des livres de ce genre, celui-ci donne avec beaucoup de détail l'histoire écclésiastique du bouddhisme en Birmanie. — Également moderne (rédigée à Bankok en 1843) est « la détermination des dimensions de Buddha », publiée avec une paraphrase singhalaise par le thera G. A. Sîlakkhandha[4]. Le traité donne non seulement les proportions, mais les dimensions du corps du Buddha d'après les Pitakas et d'autres textes autorisés, et il combat l'erreur, accréditée aussi chez les bouddhistes du Sud, que ces dimensions auraient dépassé la stature humaine. Il est à rapprocher du canon cambodgien des images du Buddha qu'a fait connaître M. Adhémard Leclère[5]. — Je n'ai pas besoin d'ajouter que ces notes sur les publications pâlies et singhalaises de Ceylan et de Siam n'ont pas *la moindre* prétention à être complètes; elles ne relèvent que ce que le hasard a fait passer sous mes yeux.

Je passe maintenant aux travaux de critique qui ont eu pour objet l'appréciation et l'histoire du bouddhisme, et à ceux d'abord qui ont porté sur des points de détails. Mme Rhys Davids a traité de la volonté dans le bouddhisme[6]. Elle a montré, textes en main, que le bouddhisme ne prêche pas le quiétisme; qu'il exige au contraire une âpre volonté,

1) Dans *Journ. Roy. As. Soc. London.*, 1898, p. 633.

2) *The Yogâvacara's Manual of Indian Mysticism as practised by Buddhists, edited. Pâli text Society*, 1896.

3) *Sâsanavamsa, edited. Pâli text Society*, 1897.

4) *Sugata vidathtividhâna. A description of the Size of Lord Buddha's Body*, by the Venerable Prawarais Waryalankara Sangharaja of the Pavaranivesa Vihara at Bangkok, Siam. With a paraphase by the Rev. G. A. Sîlakkhandha of Sailabimbarama, Dondonuwa, Ceylon. Vidyâprakasa Press, Ambalamgoda, 1894.

5) *Le lakkana Préas Putthéa Rûp, ou Canon de la statue du Buddha au Cambodge*; dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 13 mai 1898.

6) *On the Will in Buddhism*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 47.

Digitized by Google

un héroïque effort (*viriya*). On pourrait en dire autant de toutes les doctrines de renoncement; elles n'en finissent pas moins toutes, le bouddhisme compris, par devenir simplement de l'opium. — M. Rhys Davids a donné une note sur une liste de sectes qui se trouve dans l'*Anguttaranikâya*[1]; il aurait pu en énumérer beaucoup d'autres, aux dénominations d'un pittoresque achevé, en dépouillant le *Majjhimanikâya*, par exemple. — M. Robert Chalmers a noté les nuances de l'emploi, dans les textes, du terme *tathâgata*[2], une des désignations les plus fréquentes du Buddha, ce qui a donné à M. Senart l'occasion d'en rectifier l'étymologie[3]. Il y a longtemps que M. Kern, je crois, y a vu le synonyme de *sugata*. — Je n'ai besoin que de rappeler le volume sur les caves d'Aj*ntâ*, où le marquis de la Mazelière a réuni ses souvenirs de voyage et de lecture[4], et que M. A. Foucher a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[5]. Il y a quelques erreurs de détail et l'idée de faire du tout une sorte de roman peut paraître singulière; mais il y a beaucoup d'observation dans le livre et la manière dont l'auteur se représente l'avènement d'un Buddha n'est certainement pas banale.

On a beaucoup écrit ces dernières années sur les *nidânas* et le *paticcasamuppâda*, l'enchaînement des causes de l'existence. On a vu déjà plus haut, p. 60, l'explication qu'en a proposée M. Waddell; même sans donner à ce point dans la nouveauté, on trouvera longtemps encore de quoi différer d'avis sur cette théorie mal venue. C'est sur elle principalement que s'est appuyé M. H. Jacobi pour préciser les rapports signalés depuis longtemps entre le bouddhisme et le Sânkhya[6]. En comparant un à un les *nidânas* avec les « principes » du Sânkhya, il arrive à établir une correspondance et une dépendance très étroite entre les deux séries, non toutefois sans en manipuler un peu les termes. Mais comment faire autrement, quand on prétend définir avec notre précision moderne des concepts si différents des nôtres et parfois si vagues? Ce n'est pas toutefois du Sânkhya tel que nous l'avons qu'il dérive la série

1) *Indian Sects and Schools in the time of the Buddha*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 197.

2) *Tathâgata*; *ibidem*, p. 103.

3) *Ibidem*, p. 865.

4) *Moines et ascètes indiens*. Essai sur les caves d'Aj*nta* et les couvents bouddhistes des Indes. Paris, Plon, 1898.

5) T. XXXVII, p. 454.

6) *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sânkhya-Yoga*; dans les *Nachrichten* de Göttingen, 14 décembre 1895.

Digitized by Google

bouddhique, mais d'une forme du système sensiblement différente, où celui-ci ne possédait pas encore la théorie des « trois gunas ». Il est revenu sur la question dans un deuxième mémoire[1], qui est en partie une réponse à des objections présentées par M. Oldenberg et par M. Senart, qui n'admettent, ni l'un ni l'autre, cette exacte correspondance. Des objections de M. Oldenberg, consignées dans la troisième édition de son *Buddha* (p. 448) et qu'il a reprises depuis dans ses *Buddhistische Studien* déjà mentionnées[2], je n'en mentionnerai qu'une, parce qu'elle peut se résumer en peu de mots, le reproche, selon moi fort juste, qu'il adresse à M. Jacobi de ne pas assez tenir compte de la différence des points de vue du bouddhisme et du Sânkhya : les *nidânas* sont avant tout une théorie subjective et psychologique, tandis que les principes du Sânkhya constituent un système cosmogonique. En tout cas, les Hindous l'ont entendu ainsi, si bien que quand ils ont à esquisser une cosmogonie, ils le font toujours, et quelque système philosophique qu'ils professent, suivant le schema du Sânkhya. Quant au scepticisme de M. Senart, il est beaucoup plus radical[3] : selon lui, la théorie des *nidânas* est faite de pièces et de morceaux de provenance diverse et de formation successive. Le soupçon, certes, est permis; mais doit-on le dire? Les documents les plus anciens attribuent la théorie au Buddha en personne, qui l'aurait trouvée la nuit même où il atteignit à l'illumination parfaite. Que croirons-nous donc des traditions du bouddhisme, si nous rejetons encore celle-là? J'avoue que j'aime mieux, puisque tous les bouddhistes s'accordent là dessus, faire crédit au Buddha lui-même d'un peu d'incohérence. Sur un point d'ailleurs, il semble bien que M. Senart soit allé trop loin : je crois que M. Arthur Oncken Lovejoy a raison quand il refuse d'admettre son identification d'*upâdâna* et des *upâdânaskandhas*[4].

En fait d'histoires générales du bouddhisme, je puis me borner à mentionner le manuel de M. P. E. Pavolini[5], en renvoyant à l'article

1) *Ueber das Verhältniss der buddhistischen Philosophie zum Sânkhya-Yoga and die Bedeutung der Nidânas*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 1.

2) Cf. plus haut, p. 74. La discussion se trouve p. 681 et s. du même voume de la *Zeitschrift*.

3) *A propos de la théorie bouddhique des douze nidânas*; dans *Mélanges Charles de Harlez*, 1896, p. 281.

4) *The Buddhist technical terms upâdâna and upâdisesa*; dans *Journ. Americ. Orient Soc.*, XIX, II (1898), p. 126.

5) *Buddismo*, Milan, 1898. Fait partie des *Manuels Hoepli*.

Digitized by Google

que M. A. Foucher lui a consacré dans la *Revue*[1]. — J'en pourrais faire autant pour les « conférences d'Amérique sur l'histoire du bouddhisme » de M. Rhys Davids[2], que M. Finot a présentées à nos lecteurs[3], si je ne tenais, d'une part, à rendre hommage au savoir et au talent de l'auteur, et d'autre part, à protester contre l'esprit du livre : c'est l'apologie du bouddhisme du Tipitaka singhalais et une invitation nullement déguisée à échanger le pain de la pensée occidentale contre le narcotique des bhikshus. — Bien plus modéré sous ce rapport et plus juste de ton est l'excellent petit manuel du même auteur, dont la première édition a été publiée en 1877 pour la *Society for promoting Christian Knowledge* et qui vient d'être traduit en allemand sur la 17e édition[4]. — Un bon livre de vulgarisation a été publié sur le bouddhisme par M. L. de Milloué[5]; on n'y cherchera rien de bien neuf; mais on y trouvera une bonne moyenne sur un sujet où il est, paraît-il, si difficile de s'y maintenir. Le volume est bien illustré de figures empruntées aux collections du Musée Guimet. — Enfin, sous le simple titre de « Manuel », M. H. Kern a donné, pour le *Grundiss* de Bühler, une œuvre de science profonde et de forte et saine critique, qui, dans sa forme concise, est ce que nous avons jusqu'ici de plus complet sur l'ensemble du bouddhisme indien[6].

Il ne me reste plus, pour finir, qu'à jeter un coup d'œil par delà la frontière de l'Inde et, comme je l'ai fait pour les contrées du Nord et du Nord-Ouest, de suivre l'expansion du bouddhisme dans les pays d'outre-mer du Sud et de l'Est. On sait que là où il s'est maintenu dans ces régions, il a fini, excepté sur la côte annamite, par adopter le canon pâli. Mais il n'en a pas été toujours ainsi; celui que les anciens monuments épigraphiques et figurés nous font connaître, dans les Iles

1) T. XXXVII, p. 445.

2) *American Lectures on the History of Religions*, First series, 1894-1895. *Buddhism, its History and Literature*. New York et Londres, Putnam, 1896.

3) XXXVII, 241.

4) *Der Buddhismus, Eine Darstellung von dem Leben und den Lehren Gautamas, des Buddhas*; ins deutsche übertragen von Dr. Arthur Pfungst. Leipzig, Reclam; sans date.

5) *Le Bouddhisme dans le monde. Origine, dogme, histoire*. Avec une préface par M. Paul Regnaud. Paris, Leroux, 1893.

6) *Manual of Indian Buddhism*; Strasbourg, Trübner, 1896. Forme le fascicule 8 du tome III du *Grundriss*.

Digitized by Google

et sur le continent voisin, avait pour langue sacrée le sanscrit et se rattachait par toutes ses affinités aux églises du Nord. Pour les îles, je n'ai presque rien à mentionner : les travaux ont porté de préférence sur l'histoire politique et littéraire de la période musulmane, ou, quand ils touchent à l'ancienne culture, c'est de l'hindouisme en général qu'il est question, plutôt que de choses particulièrement bouddhiques. De propres au bouddhisme, nous n'avons guère que les informations qu'ont fournies les mémoires d'I-tsing[1], qui séjourna longtemps dans les Iles, un court mémoire de M. Kern sur les inscriptions laconiques qu'a mises au jour le déblaiement de la base du Boro-Boedoer[2], et une intéressante relation par M. Groneman de la visite récente faite à ce sanctuaire par le roi de Siam[3].

Sur le continent la moisson a été plus abondante. M. Taw Sein Ko a continué ses études sur les inscriptions des stèles de Kalyâni, près de Pegu[4]. Au cours d'une mission archéologique en Birmanie, M. Führer en a signalé à Pagân et à Tagang de beaucoup plus anciennes, du ve siècle, également bouddhiques et datées de l'ère des Guptas (?)[5]. M. R. F. St. Andrew St. John a reproduit avec quelques réserves une communication du major R. C. Temple sur le culte d'un saint, protecteur des gens de mer, qui est invoqué par les musulmans et les Hindous aussi bien que par les bouddhistes d'Arakan et de Tenasserim et dont un des noms présente une singulière assonance avec celui du

1) Voir plus haut, p. 59.

2) *Over de Bijschriften op het Beeldhouwwerk von Boro-Boedoer*; dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie royale d'Amsterdam, 1896, p. 119. — Ces inscriptions, qui consistent en courtes explications (jamais une phrase; un seul mot, sous la forme du thème non fléchi, tel qu'il entre en composition et qu'il se présente aussi en Kawi) des bas-reliefs, ne contiennent elles-mêmes, sauf le nom du héros d'un jâtaka particulier aux collections du nord de l'Inde, presque rien de spécialement bouddhique. M. Kern les croit du milieu du IXe siècle, ce qui s'accorderait bien avec les dates des sanctuaires de la plaine d'Angkor (Bakou, Bakong, Loley) qui sont à peu près de la même époque (879-893 A. D.) et dont l'architecture se rapproche beaucoup de celle du Boro-Boedoer.

3) *Een Boeddhisten-Koning op den Boroboedoer*; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXIX (1897), p. 367. Le roi ne manqua pas d'observer que les sculptures des temples de Boro-Boedoer et de Mandoet appartenaient au bouddhisme du Sud, entendant par là le Hînayâna.

4) *Ind. Antiq.*, XXIII (1894), p. 100 et s. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 271.

5) Voir les extraits de son *Annual Report* de 1893-1894, dans l'*Ind. Antiq.*, XXIV (1895), p. 275.

Digitized by Google

Buddha[1]. — En Siam, M. G. E. Gerini a décrit la cérémonie de la tonsure[2], qui est en réalité un souvenir de l'hindouisme brahmanique conservé par une population qui, depuis cinq siècles, pratique le bouddhisme pâli. On explique d'ordinaire les faits de ce genre, assez nombreux en Indo-Chine, comme des survivances que le bouddhisme aurait adoptées malgré lui, parce qu'il s'est senti impuissant à les déraciner. Il serait plus juste de dire qu'ils se sont conservés grâce au bouddhisme : sans lui, rien de l'Inde n'aurait probablement survécu. Pour la partie publiée de l'ouvrage de M. L. Fournereau sur le Siam[3], je puis me borner à renvoyer à l'annonce que M. Jean Réville en a faite dans la *Revue*[4].

Mais c'est pour le Cambodge surtout et, en général, pour l'Indo-Chine française que les travaux ont été nombreux. Les publications de la Mission Pavie, il est vrai, n'ont pas progressé; elles ont été simplement refondues : les trois volumes publiés en 1894 ont été annulés, on ne sait pas trop pourquoi, et remplacés par deux autres, à peu de chose près, identiques aux premiers[5]. Ils contiennent : 1° des inscriptions en langue thaïe, toutes bouddhiques — à l'exception d'une seule — recueillies dans le bassin du Ménam et à Luang Prabang, dans celui du Mékhong, et allant de la fin du XIIIe siècle jusqu'à l'époque contemporaine. Ces inscriptions ont été déchiffrées, transcrites et traduites par le Père Schmitt, un vaillant missionnaire d'origine alsacienne, fixé depuis longtemps au Siam et qui a été successivement une vraie providence pour tous nos explorateurs; 2° la traduction des annales légendaires du pays de Luang Prabang, commençant au XIVe siècle, à l'introduction de livres et d'une image bouddhiques apportés d'Angkor au Laos; 3° des spécimens de littérature populaire, sous forme de contes, de romans. Un seul de ces récits est un texte cambodgien authentique. Les autres ont été recueillis oralement et rédigés en français par M. Pavie, qui a eu ensuite la singulière idée de faire traduire son français en cambodgien, en laotien et en siamois. Comme livre de lecture, ces morceaux peuvent avoir leur utilité

1) *A Burmese Saint*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 565.

2) *Chûlakantamangala, on the Tonsure Ceremony as performed in Siam.* Bankok, 1895.

3) *Le Siam ancien : archéologie, épigraphie, géographie*, 1re partie. Paris, E. Leroux, 1895. — Forme le t. XXVII des *Annales du Musée Guimet.*

4) T. XXXIII, p. 395.

5) *Mission Pavie. Indo-Chine*, 1879-1895. *Études diverses. I. Recherches sur la littérature du Cambodge, du Laos et du Siam. — II. Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam.* Paris, E. Leroux, 1898.

Digitized by Google

au Cambodge; dans une publication comme celle-ci, qui *devrait être* scientifique, leur valeur est égale à zéro. Il est à souhaiter que les sept ou huit volumes qui sont annoncés comme devant suivre soient composés avec plus d'entente et un goût plus sévère. — M. Charles Lemire nous a conduits aux principaux monuments laissés par les anciens maîtres de l'Annam, les Cams, et, à défaut d'un bon texte, nous a donné quelques bonnes images[1]. — M. Camille Paris, à qui l'on devait déjà un excellent itinéraire de la route mandarine[2], a étudié la limite septentrionale où s'arrêtent en Annam les vestiges de la domination Came et de l'ancienne culture hindoue[3]. — M. H. Kern a rectifié une date mal lue par Bergaigne dans une inscription sanscrite du Cambodge encore inédite (*Journ. Asiat.* d'août-septembre 1882, p. 178; au lieu de 907, il faut lire 903); en même temps il a donné du préambule de l'inscription un commentaire qui est tout un traité en raccourci de métaphysique et de mythologie bouddique mahâyaniste[4]. — M. Masse a traité des superstitions et des légendes qui s'attachent au choléra chez les Annamites[5]. — M. G. Dumoutier à donné un ample recueil de miscellanées portant sur tout le domaine du folklore de l'Annam et du Tonkin[6]. On regrette seulement que l'auteur perde parfois pied si vite, quand il s'écarte de l'observation directe. C'est ainsi qu'il croit que la version annamite du conte de *Cendrillon* (qu'il reproduit sans même mentionner ses devanciers) est contemporaine de la guerre du Péloponèse et de la muraille de la Chine, qui, selon lui, sont toutes deux du IIIe siècle avant notre ère. — On marche sur un terrain plus solide avec M. E. Aymonier. Son voyage à travers le Laos ne s'est pas fait toujours par des chemins faciles; mais, dans la relation maintenant publiée[7],

1) *Aux monuments anciens des Kiams*; dans *Le Tour du Monde*, 29 décembre 1894.

2) *Voyage d'exploration de Hué en Cochinchine par la route mandarine*. Paris, E. Leroux, 1889.

3) *Rapport sur une mission archéologique en Annam*; dans le *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1898, n° 2.

4) *Over de aanhef eener Buddhistische Inscriptie uit Battambang*; dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, IV, III, 1899.

5) *Notice sur le choléra d'après la légende annamite*; dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), II, p. 265.

6) *Études d'ethnographie religieuse annamite*; *ibidem*, p. 275.

7) *Mission Étienne Aymonier. Voyage dans le Laos*. 2 vol. Paris, E. Leroux, 1895. Forme les tomes V et VI de la *Bibliothèque d'études* publiée par le Musée Guimet.

Digitized by Google

on ne rencontre pas de fondrières. Quant à l'ouvrage plus considérable sur le Cambodge, qui est en cours de publication, les lecteurs de la *Revue* ont pu constater par les extraits parus ici-même[1], combien il promet d'informations utiles. D'autres extraits semblables ont paru dans le *Journal asiatique*[2]. Le premier volume, maintenant publié[3] qui contient la description du royaume actuel du Cambodge, a tenu toutes les promesses que donnaient les extraits. C'est l'œuvre d'un témoin oculaire doublé d'un archéologue consommé. Le même soin et la même bonne méthode se remarquent dans les monographies de l'auteur sur le roi Yaçovarman[4] et sur les inscriptions khmères modernes d'Angkor Vat[5].

C'est toute une bibliothèque que nous présente M. Adhémard Leclère, et il faut vraiment admirer ce labeur infatigable accompli dans un pays où le climat rend le travail si difficile aux Européens. Il n'est presque pas de genre de recherches que M. Leclère n'ait successivement abordé et souvent avec bonheur. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner quelques-uns de ces travaux[6]. Les lecteurs de la *Revue* ont eu la primeur d'un autre[7], qui est précisément de la sorte où il réussit le mieux, le folklore, parce qu'il y trouve moins qu'ailleurs l'occasion d'aller se perdre dans de grandes théories. On trouvera en note une liste (incomplète[8]) de ses autres publications qui rentrent dans le même ordre ou

1) Tome XXXVI (1897), p. 20 : *Le Cambodge et ses monuments.*

2) N° de mars-avril 1897 : même titre.

3) *Le Cambodge. Le royaume actuel.* Paris, E. Leroux, 1900.

4) Dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), II, p. 191.

5) *Les inscriptions du Preah Peân (Angkor Vat)*; dans *Journ. asiat.*, novembre-décembre 1899. — *Les inscriptions du Bakan et la grande inscription d'Angkor Vat*; *ibidem*, janvier-février, 1900.

6) Cf. t. XLI, p. 168, note 4, et plus haut, p. 80.

7) Tome XXXVIII (1898). p. 176 : *Une version cambodgienne du « Jugement de Salomon »*. A en juger par cet épisode, le jâtaka cambodgien du Mohosoth doit être une version assez fidèle de l'histoire du Mahosadha, « le possesseur de la grande médecine », telle qu'elle est racontée dans l'*Ummaggajâtaka* pâli (n° 546). Tous les noms propres sont reconnaissables : Mohosoth = Mahosadha, Mithal-bauri = Mithilâpuri, Vitereas = Videharâja, Severoth = Sirivaddha, Sâmânâtevy = Sumanâdevî, Cholleney = Cûlani, Banhchâl-baurey = Pancâlapurî, etc. Quant au jugement même, il reproduit de très près le récit pâli (t. VI, p. 336 éd. Fausböll), ainsi que la version singhalaise traduite depuis longtemps par M. Rhys Davids.

8) On en trouvera une plus complète dans son *Buddhisme au Cambodge*, p. VII et VIII.

Digitized by Google

qui s'en rapprochent[1]. Dans tous ces travaux, bien que la partie philologique soit en général très faible, M. A. Leclère paraît digne de confiance : car il est observateur et y parle de choses qu'il sait bien. On ne peut pas toujours en dire autant de ceux qui vont suivre.

Le moins criticable est encore le premier en date, son traité en trois volumes du droit cambodgien[2]. Il a eu l'occasion de bien observer le fonctionnement de ce droit et la pratique actuelle des tribunaux et, avec son industrie ordinaire, il a mis l'occasion admirablement à profit. Cependant ici déjà on rencontre des spéculations sur l'histoire du Cambodge et de ses institutions auxquelles l'auteur se livre d'autant plus volontiers qu'il y était moins préparé. Dans sa traduction des Codes cambodgiens[3], c'est sa philologie qui est cruellement en défaut.

La plupart de ces textes sont écrits dans une langue plus ou moins archaïque ; ils sont surtout farcis de termes sanscrits et pâlis dont les lettrés indigènes paraissent avoir perdu l'usage et que M. Leclère, qui doit posséder un dictionnaire de Childers, est réduit à deviner tant bien que mal, au petit bonheur. De là d'innombrables et parfois très plaisants

1) *Cambodge. Contes et légendes recueillis et publiés en français.* Avec une introduction par M. Léon Feer. Paris, Bouillon, 1895. — *Deux contes indochinois*; dans la *Revue des traditions populaires*, juin-septembre 1898. L'un est la version came de Cendrillon, dont la version cambodgienne fait partie du volume précédent, et dont feu Landes avait publié la version annamite. L'autre est un conte recueilli de la bouche d'un sauvage Puong; il paraît avoir quelque rapport avec l'arme sacrée conservée par deux chefs sorciers des sauvages Chréay, le roi du feu et le roi de l'eau, auxquels les rois du Cambodge payaient tribut. L'usage cessa sous le règne de Norodon et, depuis 1884 on n'a plus entendu parler ni des chefs, ni de l'arme sacrée. Cette dernière assertion de M. Leclère ne paraît pas tout à fait exacte; car c'est précisément depuis cette époque que nous avons appris quelque chose de positif à leur sujet; en février-mars 1888, le capitaine Cupet a eu une entrevue avec le roi du feu et a été en relation indirecte avec le roi de l'eau. — *L'instruction chez les Cambodgiens;* dans la *Revue scientifique*, 28 septembre 1895. — *La divination chez les Cambodgiens; ibidem*, 20 octobre 1898. De ce dernier travail on peut rapprocher un mémoire récent de M. Pierre Lefèvre-Pontalis : *Recueil de talismans laotiens publiés et décrits.* Paris, E. Leroux, 1900. Fait partie du tome XXVI des *Annales du Musée Guimet.*

2) *Recherches sur la législation cambodgienne (droit privé).* Paris; Challemel, 1890. — *Recherches sur le droit public des Cambodgiens.* 1894. — *Recherches sur la législation criminelle et la procédure des Cambodgiens.* 1894.

3) *Les codes cambodgiens,* publiés sous les auspices de M. Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine française, et de M. Ducos, résident supérieur de France au Cambodge. 2 vol. Paris, E. Leroux, 1898.

Digitized by Google

quiproquos. C'est l'abus de la spéculation et le manque de véritable information qui déparent ensuite ses « Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes »[1]. Il y a très peu de choses spécifiquement hindoues dans ces lois; ce qui s'y trouve le moins, c'est une refonte systématique, consciente et faite de propos délibéré de la législation des brahmanes; et c'est précisément ce que prétend y montrer M. Leclère. Il voit le boudhisme triomphant procéder révolutionnairement, ce qui pour lui est le suprême éloge, à la réforme du vieil édifice brahmanique. Cet édifice, c'est le Code de Manu qui, pour lui, est synonyme de droit hindou, de même qu'il s'imagine que le préambule et autres éléments cosmogoniques et pouraniques de ce Code font partie intégrante de ce droit. Il s'est laissé leurrer par le titre de Thommasatth et par le nom de Manusara (devenu ici, comme en Birmanie, nom d'homme), souvenirs déformés peu à peu sur la terre étrangère et appliqués à des choses bien différentes, et au lieu d'en chercher l'explication en Birmanie, où cette littérature pseudo-hindoue est plus richement représentée, il est allé droit pour la comparaison au *Mânavadharmaçâstra*. Bref, son mémoire est une sorte de roman, fait pour agacer ceux qui savent et pour induire en erreur ceux qui ne savent pas.

Malheureusement tous ces défauts, parfois aggravés, se retrouvent dans son dernier ouvrage sur le bouddhisme cambodgien[2]. Dès la première ligne de la préface, il nous avertit que « ce livre est non une étude sur le buddhisme[3] en général, encore moins une histoire du buddhisme au Cambodge. Il est une simple *enquête* sur le buddhisme cambodgien ». Que n'a-t-il tenu parole! Il aurait pu faire un bon livre, tandis que celui qu'il nous donne en est parfois le contraire. Je ne m'arrêterai pas à montrer sa connaissance imparfaite du brahmanisme et du bouddhisme en général, l'insuffisance de sa philologie et de son archéologie, le manque de méthode qui lui fait imaginer une histoire religieuse de l'Indo-Chine où il n'y a que plaies et bosses, guerres et persécutions, l'intelligence précaire qu'il a de quelques-unes de ses sources écrites et les soupçons que font naître parfois ses informations orales. J'aurais trop à faire si j'entreprenais de donner de tout cela des exemples. J'aime mieux noter quelques-unes des principales informations que

1) Paris, E. Leroux, 1899. Extrait de la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, septembre-octobre 1898 et mai-juin 1899.

2) *Le Buddhisme au Cambodge*. Paris, E. Leroux, 1899.

3) On doit écrire *Buddha*, qui est un mot hindou; mais il faut écrire « bouddhisme », qui est un mot français.

Digitized by Google

nous devons à ce livre, car, malgré ces défauts, l'auteur y reste ce qu'il est, un observateur sagace, ingénieux, qui, non seulement sait voir, mais rendre ce qu'il a vu. Il est, je crois, à peu près certain que la confusion que fait M. Leclère entre le brahman impersonnel, l'Être absolu de la philosophe hindoue (M. Leclère l'appelle l'Incrée (*sic*)) et les Brahmâs des mondes célestes, confusion qu'il impute à tort au bouddhisme en général, lequel n'admet pas d'Absolu, est faite au Cambodge pas les bouddhistes eux-mêmes, par les bonzes les plus lettrés et, à d'autres égards, parfaitement orthodoxes. Il paraît tout aussi certain que, pour l'âme, qu'ils appellent *linga* (terme qui n'a rien à voir ici avec le phallus, comme le suppose l'auteur, mais est une simple survivance du *linga*(*çarîra*) de la philosophie brahmanique, le corps subtil qui survit à la mort et accompagne l'âme dans ses transmigrations), ils vont beaucoup plus loin que le bouddhisme orthodoxe avec son *puggala*, et qu'ils la reconnaissent comme une individualité permanente, sinon éternelle. Sur le culte enfin, ses fêtes, ses sanctuaires, ses images, sur l'organisation du clergé, sur les compromis de toute sorte que le bouddhisme a acceptés avec les croyances et les usages antérieurs et locaux, l'ouvrage est une vraie mine de renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs. Encore une fois, pourquoi faut-il que l'auteur n'ait pas mieux tenu la promesse qu'il faisait au début!

Presque tous les travaux qui nous arrivent de là-bas sont entachés d'un triple défaut : défaut de culture philologique, défaut de bonne méthode historique, défaut d'information spéciale. Les causes n'en sont pas difficiles à trouver. Les travailleurs que nous avons en Indo-Chine, fonctionnaires et missionnaires, y arrivent avec une préparation professionnelle fort estimable, mais qui n'est pas précisément celle qu'exigent les études auxquelles les mieux doués et les plus actifs d'entre eux entreprennent de se livrer là-bas. Ils ne sont ni philologues, ni historiens, ni archéologues ; ils ignorent les vieilles langues de l'Inde, sans la connaissance desquelles il est impossible de toucher au passé du pays. Mais ils sont presque tous lettrés, parfois même trop ; car trop de littérature peut rendre ambitieux : on ne se défie plus assez de soi-même, ni de rien. De plus, une fois arrivés, ils ne trouvaient jusqu'ici rien autour d'eux qui leur permît de combler ce déficit initial : ni centre d'études, ni bibliothèques, ni musée dignes de ce nom. Si, malgré cela, quelques-uns, tels que feu Landes et M. Aymonier, ont pu, comme d'instinct, s'improviser philologues, il n'en est pas moins vrai que la moyenne reste scientifiquement médiocre et fait de la littérature. Il est certain

Digitized by Google

que la production de nos compatriotes est de valeur moindre que celle des Hollandais de Java et des Iles, qui leur sont souvent inférieurs en culture générale et littéraire, mais qui trouvent dans la société de Batavia ce qui faisait défaut à nos chercheurs, un centre d'études et de bonne discipline, avec un admirable outillage scientifique. C'est pour faire disparaître cette cause d'infériorité, qu'a été fondée, il y a deux ans, et richement dotée par M. Doumer, sous les auspices et la direction de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, l'*École française d'Extrême-Orient*, à la tête de laquelle est placé M. L. Finot et dont le public pourra bientôt apprécier les premiers travaux. Mais il est évident que l'œuvre de l'École, pour devenir vraiment fructueuse, ne devra pas se borner à ces travaux personnels de ses membres ; elle devra rayonner par son influence, par son enseignement direct ou indirect, et faire pénétrer au loin de bonnes méthodes de travail et un esprit vraiment scientifique. En sera-t-il ainsi? Des vétérans, qui ne se doutent pas même de ce qu'il leur manque, voudront-ils se grouper autour d'elle et accepter ses conseils? L'avenir nous l'apprendra : en attendant il faut le souhaiter pour le bon renom de la science française et pour le succès de la mission que la France a assumée dans l'Extrême-Orient.

A. Barth.

Digitized by Google

NOTES ADDITIONNELLES

SUR LES MARABOUTS

DANS L'ISLAM MAGHRIBIN [1]

Depuis que ce mémoire a été écrit, nos recherches de cabinet, de nouvelles observations poursuivies en Algérie et au Maroc et la critique éclairée des orientalistes qui ont bien voulu s'intéresser à nos travaux, nous ont suggéré nombre de vues nouvelles ; le moment n'est pas venu encore de les exposer : elles confirment du reste les quelques idées que nous avons développées ici. Toutefois, nous avons cru devoir détacher de notre dossier les quelques notes suivantes qui se rapportent directement à plusieurs des points que nous avons traités.

T. XL, p. 357. — Il est bien entendu que nous restons convaincu que des recherches approfondies amèneront dans l'Afrique du Nord les plus intéressantes découvertes au sujet de la persistance des cultes antiques dans l'Islâm ; nous voulons dire seulement que jusqu'ici rien ou à peu près rien de scientifique n'a été fait dans cette voie. Nous ne connaissons pas encore le texte de la note sur le « Culte des Saints au Maroc » que M. Westermarck a lue au dernier Congrès des Orientalistes ; mais nous savons que cet érudit sociologue vient de passer de longs mois au Maroc pour y continuer ses études.

P. 365. — Cependant on lit dans les *Instructions de M. le Gouverneur général, en date du* 25 *janvier* 1895, *sur la surveillance politique et administrative des indigènes algériens et des musulmans étrangers* : « Dans beaucoup de localités, il existe des koubba dont la garde est généralement confiée à des descendants des marabouts dont ces koubba renferment les tombeaux. — Il est

1) Voir les articles publiés t. XL, p. 343 à 369 ; t. XLI, p. 22 à 66 et 289 à 336.

Digitized by Google

arrivé qu'on a donné à ces gardiens une investiture officielle; à l'avenir, l'Administration ne devra plus intervenir dans leur désignation. Elle se bornera à donner son agrément officieux au choix de ces gardiens fait par les indigènes des douars ou des tribus intéressées sauf, bien entendu, à s'opposer aux choix qui viendraient à se porter sur des individualités qui pourraient nous susciter des difficultés. » On ne peut s'empêcher d'admirer ce texte ; il est clair en effet que le droit d'agréer ou non un candidat, joint à celui de s'opposer catégoriquement à une candidature qui ne convient pas, constitue, entre les mains d'autorités comme celles qui administrent les indigènes algériens, le droit pur et simple de nomination. Reste la distinction entre l'*officiel* et l'*officieux*, mais c'est là une nuance que nos indigènes saisissent peu. Ajoutons du reste qu'il est, suivant nous, d'une excellente politique de ne jamais paraître s'immiscer dans ces sortes d'affaires : c'est évidemment là l'esprit du texte qui nous occupe.

T. XLI, p. 22. — La question de l'évolution du mot *mrâbet'* est peut-être plus complexe que notre exposition ne le donne à entendre. En effet, d'une part, M. Goldziher nous signale des textes orientaux où le mot *mourâbat'a* est pris dans le sens de : « action d'adonner son âme assidûment au service de Dieu » (*'Aïn el-'alam*, d'auteur incertain, et son commentaire turc, Kazan, 1886, p. 210) ou dans des sens métaphoriques analogues (*Zorqâni* sur le *Mouwat't'a*, éd. du Caire, I, 126, pour le mot *ribât'*). « Je pense, ajoute-t-il, au sujet du premier texte, que c'est là le point de départ de la signification de ce mot dans le système des ascètes maghribins. » Ce résultat n'est pas inconciliable avec l'hypothèse que nous avons développée : il est probable en effet que ces mots de *ribât'*, *mourâbit'*, *mourâbat'a*, ont reçu des acceptions différentes se rapportant d'ailleurs toutes au sens primitif de la racine (lier) et qu'ils ont évolué parallèlement dans ces diverses acceptions pour, finalement, confondre plus ou moins leur signification première et leur signification ascétique. D'autre part, nous avons pu constater personnellement que sur toute la côte du Maroc (et il en est sans doute de même à l'intérieur) le mot *mrâbet'*, quoique compris partout est relativement peu employé pour désigner un saint : on se sert plutôt du mot *çâleh'* ou du mot *fqîr* ; l'expression *mrâbet'* implique particulièrement dans ces pays le caractère héréditaire de la sainteté. Il y a encore sur la côte des familles portant le nom propre de *Mrâbet'* et qui descendent d'un *mrâbet'*, guerrier, et cette acception du mot n'a pas entièrement cessé d'être entendue.

P. 30. — Sur *mawlâya*, voy. Ibn Khaldoûn, *Berbères*, trad. de Slane, I, p. 31.

P. 35. — Sur *lâlla*, cf. Stumme, *Gramm. d. tunis. Arab.*, Leipzig, 1896, 51 et 52, n. 3.

P. 36. — Sur *dâdda*, cf. Hanoteaux, *Poés. pop. de la Kab. du Jurjura*, p. 381, n. 1; Stumme, *op. laud.*, 52, n. 3. — Signalons encore, dans les Beni Bou Zeggou du Maroc, une fraction appelée *Ahl Dâdda 'Alî* (de La Mart. et Lac., I, p. 170).

Digitized by Google

P. 38. — Au Maroc on emploie *mdhell* et non *dhellîla* pour désigner le parasol.

P. 40. — M. Marçais, directeur de la Médersa de Tlemcen, nous fait connaître que, d'après ses observations personnelles, la dénomination de *mrâbet'* est souvent employée en opposition à celle de *cherîf*, pour désigner plus spécialement les descendants d'Aboû Bekr.

P. 41. — M. Le Châtelier insiste, avec raison, dans l'introduction de son remarquable ouvrage, *L'Islâm dans l'Afrique occidentale*, sur l'importance du chérifat au Maroc. Sur les chérifs du Maroc, il faut consulter surtout *Ed-dorr es-sanî fî ba'adh man bi-Fâs min an-nasab el-h'asanî* de 'Abdesselâm ben Et'-T'ayyib el-Qâdirî, imprimé à la suite de l'*Ichrâf 'ala nasab el-aqt'âb el-arba'a*, du même auteur (Fez, 1309).

P. 45. — Des lettrés orientaux effarouchés par ce mot *mechîch*, peu explicable en arabe, le donnent comme une altération de *bechîch*, nom de bon augure et qui veut dire : « affable » (Goldziher, *Ueber die Eulogien der Muhamm.*, *Z. D. M. G.*, 1896). — Au sujet de *mezouâr*, l'*Ichrâf* s'exprime ainsi, dans la chaîne généalogique (p. 4) : «....., fils de Sellâm, fils de leur mezouâr, qui était lui-même fils de H'aïdara, fils de Moh'ammed, fils d'Idrîs ». Il y a toujours en effet à Ouazzân un *mezouâr* qui est choisi parmi les chérifs pour administrer la zaouia et agréé, sinon désigné, par le makhzen. Quoi qu'il en soit, le point faible de la chaîne est évident. — La renommée de Sîdî 'Abdesselâm ben Mechîch est telle que l'auteur de l'*Ichrâf* n'hésite pas à le faire figurer parmi les quatre pôles, en compagnie de Sîdî 'Abdelqâder el-Djîlânî, Sîdî ch-Châdzilî et Sîdî l-Djazoulî. On remarquera le caractère essentiellement maghribin de cette association. Des recueils de prières de Sîdî 'Abdesselâm ben Mechîch se trouve dans toutes les bibliothèques; cf. par ex. *Catal. de la Bibl. d'Alger* (à la p. 578 *b.* de l'Index, il semble y avoir une petite confusion entre Ibn Mechîch et Ech-Châdzilî). Ahlwardt, *Verz. d. arab. Hschr. d. königl. Bibl. z. Berlin*, III, p. 421, donne notre saint comme un chérif h'oséinien : il faut lire « h'asanien ».

P. 46. — Nous devons cependant dire ici que nous avons voyagé au Maroc avec un Beqqâlî qui nous a énergiquement affirmé être un noble descendant d'Idrîs.

P. 47. — Pour désigner le tombeau d'un marabout, on se sert généralement au Maroc du mot *siyyed*.

P. 49. — Au Maroc, lorsque nous demandions trop indiscrètement au gré de notre interlocuteur le nom d'un saint dont nous désignions le tombeau, on nous répondait que c'était *Sîdî Ma'roûf* (celui qui est connu). M. René Basset nous fait connaître que, dans sa mission chez les Traras, il a trouvé plusieurs *Sîdî Mokhfî* et un *Sîdî Gherîb*.

P. 56. — Cf. Abbé Blanchet, *Apologues et contes orientaux*, éd. de 1784. p. 17, VII : *L'Académie silencieuse*.

Digitized by Google

P. 58. — Au lieu de *moudîn el-bled*, on dit aussi *ridjâl el-bled*.

P. 65. — M. René Basset nous communique la note suivante : « Saint Louis, comme j'ai pu m'en convaincre à Tunis et à Carthage, est confondu avec Sîdî Boû Sa'îd : une tradition musulmane prétend qu'il se fit musulman avant de mourir. Il est curieux qu'Ibn Châkir el-Koutoubî, dans son *Faouât el-Ouafayât*, t. I, p. 83, lui ait consacré un article intitulé : *Le prince français*. — Pour le baron de Ripperda, il faut voir l'ouvrage de Syveton : *Le Baron de Ripperda d'après des documents inédits des archives de Vienne et de Paris*. »

P. 66. — Ah'med ben Khâled en-Nâcirî es-Slâouî est mort il y a environ trois ans. Il avait été 'adel de la douane dans plusieurs villes, en dernier lieu à Casablanca et à Mazagan. On sait que ces charges sont fort lucratives.

P. 291. — C'est, dit-on, à Massat, dans le Soûs, que se lèvera le Mahdî. Cf. les autorités citées par R. Basset, dans sa *Relation de Sîdî Brahîm*, n. 4, p. 5-7. Nous avons constaté dernièrement que cette légende est généralement accréditée parmi les Souâsa.

P. 311. — M. Leriche, de Casablanca, qui connaît bien le tombeau de Lâlla Mîmoûna Taguenaout, nous fait remarquer que ce mot berbère veut dire « la négresse ». C'est en effet : « celle qui est originaire de Dienné ».

E. D.

6 août 1900.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

SEIDEL. — **Anthologie aus der asiatischen Volkslitteratur** (*Beiträge zur Volks-und Völkerkunde*, 7er Band). — Weimar, Emil Felber, 1898, XII et 396 pages.

M. Seidel a voulu donner dans ce volume la traduction d'extraits choisis dans les différentes littératures populaires du continent asiatique; on voit qu'il ne peut manquer d'intéresser les personnes, très nombreuses aujourd'hui, qui prennent plaisir à ces études si dédaignées jadis. L'auteur pouvait choisir entre plusieurs plans différents; il s'est décidé pour le plus simple, qui, s'il n'est pas le plus scientifique, a l'avantage de ne pas toucher à une foule de questions ethnographiques et linguistiques qui ne seront pas réglées de longtemps. D'ailleurs, du fait que plusieurs peuples appartiennent à la même unité ethnographique ou à la même famille linguistique, il ne s'ensuit pas forcément qu'ils aient subi un développement intellectuel parallèle et que leurs littératures aient la moindre ressemblance. Il est certain que les habitants actuels de l'Iran et les Hindous du Dekkan appartiennent à la même race et parlent des dialectes qui dérivent d'un même tronc linguistique, et l'on sait qu'il n'y a même pas à comparer la littérature musulmane de la Perse avec les ouvrages qui ont été écrits par les Hindous rebelles à l'Islam. Peut-être M. Seidel aurait-il pu adopter un quatrième plan, qui, à mon avis, eût été préférable et qui aurait consisté à grouper les Asiates d'après la civilisation qu'ils ont adoptée. Il y a infiniment moins de distance entre un Turc de Kashghar ou de Yarkend dont les ancêtres ont été musulmans depuis des siècles et un Turc de Constantinople qu'il n'y en a entre un Chinois musulman et un Chinois qui est resté fidèle au culte tradi-

Digitized by Google

tionnel de l'Empire du Milieu. Les populations asiatiques sont essentiellement transformables et reçoivent plus que toutes les autres l'empreinte de la civilisation qu'elles ont été contraintes d'accepter; il n'y a pas en Asie d'autre forme que la forme religieuse, car les formes politiques et administratives y sont foncièrement variables et n'ont d'ailleurs aux yeux des Orientaux qu'une valeur toute secondaire à laquelle ils ne s'attachent guère. C'est ce qui explique comment les Khalifes, puis les Seldjoukides, les Timourides, les Osmanlis ont pu réunir sous le même sceptre des populations aussi hétérogènes que celles qui composent l'Empire austro-hongrois, sans se heurter à des impossibilités absolues. Qu'ils fussent tartares, turcs, persans, arabes, syriens, égyptiens, les sujets d'Haroun comme ceux de Mélik-Shah étaient avant tout musulmans et toutes les considérations politiques, ethnographiques et sociales, dont ils avaient parfaitement conscience, disparaissaient devant la considération religieuse.

Il faut reconnaître d'ailleurs qu'il est loin d'être facile de répartir exactement toutes les populations de l'Asie en divisions basées sur le degré de civilisation auxquelles elles sont arrivées et qu'il faudrait, pour arriver à un résultat seulement passable, diviser l'Orient en autant de parties qu'il s'y trouve de formes religieuses réellement indépendantes et subdiviser ensuite ces divisions, ce qui ne peut être fait pour chacune d'elles que par un spécialiste très au courant de l'objet de ses études.

Je crois que M. Seidel s'est un peu trop tenu au titre de son livre et qu'il en a exclu plusieurs documents de littérature populaire qui y auraient été parfaitement à leur place ; il est évident que la frontière qui sépare l'Asie de l'Europe est très nettement marquée sur tous nos atlas, on peut même dire qu'elle l'est beaucoup trop nettement. L'Oural est-il bien une ligne de démarcation ethnographique ou linguistique entre les deux parties septentrionales de l'Ancien Monde, c'est ce que personne aujourd'hui n'oserait soutenir raisonnablement, et cette longue chaîne de montagnes ne forme même pas une frontière politique, puisque ses deux versants appartiennent à la même couronne. D'ailleurs quand bien même la Russie d'Europe et la Sibérie avec les Turkestans formeraient deux États indépendants, il serait impossible à tous les points de vue, historiquement, ethnographiquement et linguistiquement, de les séparer. Quelle différence y a-t-il entre les Turcs des steppes du gouvernement d'Astrakhan et ceux des steppes kirghizes dont les uns sont politiquement européens et les autres asiatiques. Les Kalmouks du

Digitized by Google

gouvernement de Novo-Tcherkask ne peuvent pas non plus être séparés des peuples turcs d'Asie. Les Finnois eux-mêmes qui se rattachent de plus loin à ce tronc turc ne doivent pas être considérés comme appartenant aux groupes ethnographiques et linguistiques d'Europe, mais bien à ceux d'Asie.

Le choix des extraits donnés par M. Seidel en traduction allemande est généralement bien fait et là encore l'auteur a dû se heurter à plus d'une difficulté; il n'est pas toujours aisé de déterminer, surtout en Orient, si une œuvre appartient à la littérature savante ou à la littérature populaire. A quelle catégorie appartient le *Gulistan* de Saadi, dont le dernier paysan persan sait au moins quelques vers par cœur? Le *Shah-nâmeh* de Firdousi est évidemment une œuvre très savante et cependant il n'y a guère de Persan qui ne puisse continuer un épisode dont on lui récite le premier vers. Toutefois M. Seidel n'aurait pas dû donner des extraits, si courts soient-ils, de Nésimi et de Névaï, surtout de Névai, comme spécimens de la littérature populaire du Turkestan. Sultan Barber, le conquérant de l'Inde, raconte dans son Autobiographie, qu'à son époque, tout le monde du côté d'Endidjan comprenait les vers de Névaï. C'est possible, mais je crois que Sultan Baber a voulu dire que la langue de Névai était celle qui se parlait couramment à Endidjan et rien de plus. Mir Ali Shir Névaï n'a jamais été un poète populaire; riche, grand seigneur, titulaire d'un des plus hauts grades de l'armée, il n'écrivit jamais que pour la cour des Timourides du Turkestan qui était le rendez-vous de tout ce que le monde turc et persan comptait de mieux en fait de littérateurs et d'artistes. Autant vaudrait citer le nom de Sultan Hoseïn Baikara que celui de Névaï.

Ces quelques remarques ne sont point faites pour diminuer en quoi que ce soit la valeur de ce livre qui renferme sous un format commode une foule de documents épars dans des centaines de volumes d'abord quelquefois difficile et dont M. Seidel a dressé une table, ce qui permettra aux personnes désireuses de continuer ce genre d'études de savoir à quel ouvrage s'adresser.

E. Blochet.

Digitized by Google

Paul REGNAUD. — **Études védiques et post-védiques** (*Annales de l'Université de Lyon*, fasc. XXXVIII). — Paris, Leroux, 1898.

M. Paul Regnaud a pensé que, pour démontrer l'excellence de sa méthode d'exégèse, le meilleur moyen était de l'éprouver par la traduction abondamment commentée d'un hymne védique et d'une Upanishad. Afin que l'expérience fût vraiment concluante, il a choisi un des morceaux les plus difficiles du Rig-Véda, l'hymne I, 164. Une tentative faite dans des conditions aussi loyales mérite qu'on l'examine avec sympathie et sans parti-pris.

Le système de M. R. repose sur un postulat qu'il a formulé de la manière suivante : « Les hymnes védiques... sont des instruments essentiels de l'acte sacré ; ils le concernent et ne concernent que lui. Ils ne célèbrent que les phénomènes qui s'y rapportent. » Comme d'ailleurs cet acte lui-même consiste exclusivement dans l'allumage du feu, c'est-à-dire dans l'union d'éléments liquides et d'éléments ignés, on voit que le Rig-Véda tourne tout entier autour d'un très petit nombre d'idées très simples, ressassées à l'infini. Libation muette ou crépitante, feu flambant ou éteint, c'est sous mille noms divers ce qu'on trouve partout dans les textes védiques. Indra et les Açvins sont des aspects du feu ; *rita*, *bhuvana*, *namas*, *manas*, etc. sont des noms de Soma ou de la libation.

C'est, comme toujours, l'étymologie qui est mise à contribution pour démontrer la légitimité de ces identifications. La langue védique est si près de ses origines qu'on peut se tenir pour assuré que les mots y ont encore leur sens primitif. Or beaucoup de vocables se laissent ramener à des racines qui signifient ou paraissent signifier *briller*, *couler*, *chanter*. On voit par conséquent que c'est bien le feu et la libation chantante que désignent ces mots et leurs congénères.

M. R. s'est servi de sa théorie pour interpréter le Rig-Véda, et de l'interprétation obtenue pour prouver la justesse de la théorie. En user ainsi, ce n'est pas nécesairement encourir le reproche de tourner dans un cercle vicieux. Si la théorie est donnée comme provisoire, le procédé n'a rien que de légitime ; et s'il se trouve que l'hypothèse mise aux prises avec les faits les explique sans les violenter, elle acquiert un très haut degré de probabilité. Voyons donc comment la théorie de M. R. s'est comportée au contact du morceau qu'elle est censée éclairer.

Il y a dans l'hymne I, 164 des strophes très difficiles, et d'autres

Digitized by Google

dont le sens est évident ou tout ou moins entièrement probable. Les premières ne semblent pas recevoir de bien éclatantes lumières de l'exégèse de M. R. Prenons, par exemple, le début même de l'hymne. On peut le traduire ainsi, en reconnaissant qu'ici comme souvent, traduire, hélas ! ce n'est point interpréter : « Celui-là c'est l'antique et beau sacrificateur; son frère, qui est au milieu, est l'éclair (?) ; un troisième frère a le dos couvert de beurre. J'ai vu là le maître de la maison avec ses sept fils. » Comme le troisième frère est en tout cas le feu qui brûle chez les hommes, si le deuxième est le feu de l'éclair (Grassmann, Ludwig, Deussen), il y a bien des chances pour que le *sacrificateur* soit le feu qui brille dans le soleil. Ils sont frères : ils sont un. Agni est le maître de la demeure céleste, atmosphérique et terrestre. Chef de famille, il a des fils qui, peut-être, sont les sept Hotars accomplissant le sacrifice dans le ciel, dans l'orage et sur la terre.

Pour M. R., les trois frères sont trois états différents des éléments ignés du sacrifice; le premier est l'aîné, c'est-à-dire celui qui, offrant la liqueur sacrée et personnifiant le Soma allumé, vient avant les autres; le deuxième semble être le feu sacré considéré comme pointu; le troisième est le feu sacré au moment où les libations alimentent ses flammes; le père de famille personnifie le Soma enflammé; les sept fils sont là pour détailler les flammes du sacrifice. — Franchement, est-ce là commenter le Rig-Véda? n'est-ce pas bien plutôt imposer aux textes une exégèse toute faite, et les y plier coûte que coûte?

Venant après le vers 15, il n'y a guère de doute que le premier pada du vers 16 ne s'applique aux mois de l'année : « Ce sont des femelles (ils donnent naissance à toutes choses), et l'on me dit que ce sont des mâles (le mot *mâs* est masculin) ». Mais le système de M. R. est un lit de Procuste sur lequel il couche et le vers 15 (les six paires et le septième qui est seul, ce sont des flammes et des libations), et le vers 16, ce qui nous vaut l'explication que voici : « Les libations enflammées sont des femelles, si l'on considère que le feu sacré en sort; ce sont des mâles, en tant qu'on se représente le même feu sacré comme issu de l'accouplement de la partie ignée, jouant le rôle de femelle, avec la partie liquide jouant celui de mâle ». Certes, la poésie védique cache trop souvent, sous un faux semblant de profondeur, la puérilité et la niaiserie; mais si l'interprétation de M. R. était fondée, elle serait divagation toute pure.

Il y a heureusement dans le même hymne des parties dont le sens est beaucoup plus clair; mieux que les énigmes dont il fourmille, elles

Digitized by Google

UNIV OF CALIFORNIA

peuvent servir de pierre de touche pour apprécier la méthode employée par M. R. Voici, par exemple, la strophe 51, qui signifie : « C'est la même eau qui monte et qui descend jour après jour ; les pluies fécondent la terre, les Agnis fécondent le ciel ». Le poète évidemment a voulu établir une corrélation entre le sacrifice et la pluie ; c'est là une des idées familières aux auteurs des hymnes. M. R. traduit et commente : « Cette même eau va (simultanément) en haut et en bas au moyen des jours (brillants, — figures des flammes sacrées). — Les liquides vivifient la terre-libation (la produisent) ; les feux vivifient le ciel (— feu) ». Commentaire : L'eau de la libation s'élève sous la forme de flammes et à l'aide des flammes ; et elle est censée descendre quand elle ne monte pas, quand elle est inerte, inactive, etc. (p. 52 sq.). On peut voir aux vers 23 et 24 un autre exemple caractéristique des partis-pris de M. R.

C'est peut-être la poursuite du paradoxe qui a empêché M. R. de voir l'idée qui est à la base de l'hymne tout entier et que M. Deussen a heureusement mise en lumière : les énigmes de l'univers se résolvent d'une part par la notion de l'unité essentielle des phénomènes, qui ne sont multiples qu'en apparence ; de l'autre, par la liaison intime et nécessaire de l'ordre dans le sacrifice et de l'ordre dans l'univers. La première de ces idées est exprimée nettement au v. 46 : « On l'appelle Indra, Mitra, Varuna, Agni ; c'est l'oiseau céleste aux belles ailes. Il est un, mais les poètes le nomment de noms multiples, Agni, Yama, Mâtariçvan ». Comme on pouvait s'y attendre, ce vers caractéristique, d'après M R., ne fait que répéter une fois de plus qu'Indra, Mitra, etc., sont des noms du feu sacré.

Au fond, ce que M. R. a démontré, ce n'est pas la vérité de la doctrine enseignée dans ses *Premières formes de la religion et de la tradition*, c'est la complaisance avec laquelle les hymnes se prêtent à n'importe quelle interprétation. Il est vrai que cette démonstration était faite depuis longtemps. La méthode est telle d'ailleurs qu'on pourrait, je pense, l'appliquer avec un succès égal à toute autre littérature.

*
* *

On sait quel est le dogme fondamental de la philosophie religieuse enseignée dans les Upanishads : Le principe psychique que chaque homme sent en lui-même, *âtman*, est identique au principe divin qui anime l'univers, *brahman*. Il n'y a pas d'autre réalité que l'âtman. Le monde infiniment multiple n'est que la forme phénoménale de l'âtman un.

Digitized by Google

THE UNIV. OF MICHIGAN

M. R. s'est demandé quelle est la source du panthéisme des Upanishads. L'ancienneté de cette doctrine exclut l'hypothèse d'un emprunt; elle est bien indienne d'origine. D'autre part, elle est trop contraire à l'expérience pour être née de l'observation directe des faits. Il ne reste plus qu'une explication possible, c'est qu'elle ait ses racines dans les textes védiques.

Il y a donc au moins en germes des idées philosophiques exprimées dans le Rig-Véda? Que non pas! M. R. ne se lasse pas de répéter que les formules védiques sont liturgiques et ne sont que cela. L'hymne fameux X, 129 (*nâsad âsîn no sad âsît*...) n'est philosophique que dans l'imagination de ses interprètes. Ce texte « ne vise ni la mort ni l'immortalité réelles, mais bien l'état équivoque des éléments du sacrifice qui ne sont ni la mort quand le sacrifice a lieu, ni la vie (la non-mort, l'immortalité) quand le sacrifice est suspendu ou que ses éléments sont inactifs » (p. 92).

Ces formules, mal comprises, entendues dans un sens littéral quand elles étaient figurées, par le jeu fatalement mécanique d'une évolution dont les auteurs des Upanishads ont été les instruments inconscients, se sont épanouies en théorèmes métaphysiques, quelquefois profonds, plus souvent puérils.

Pour démontrer cette thèse, M. R. nous offre, dans son texte et avec une traduction, le Kâthaka-Upanishad; un copieux commentaire a pour but de prouver que ce traité n'est à bien des égards qu'un centon de formules et de mots védiques employés par l'auteur pour énoncer une idée toute différente de celle qu'ils exprimaient dans leur texte original.

Chaque vers, ou peu s'en faut, est suivi de l'indication des « emprunts et réminiscences védiques ». Il y a dans le nombre des rapprochements frappants qui assurent à cette étude une valeur durable [1]. Certes on savait déjà que les auteurs des Upanishads avaient fait effort pour rendre leur pensée au moyen de tours pris au Véda, mais je ne crois pas que la démonstration en ait été jusqu'ici fournie d'une manière aussi complète. Et certains de ces rapports verbaux sont vraiment instructifs. C'est ainsi que dans *vallî* III, 4 les mots *indriyâni hayân âhur* « les sens, dit-on, sont des chevaux », ne sont sans doute qu'une adaptation de l'expression védique *indriyâ hayâ* « les chevaux d'Indra ». M. R. a signalé dans Rv. II, 41, 10 l'origine de cette grande crainte, *mahad bhayam*, dont

1) Il est juste d'ajouter que le commentaire lui-même renferme un assez grand nombre de remarques intéressantes de métrique et d'exégèse proprement dite.

Digitized by Google

il est question *vallî* VI, 2, et qui paraît énigmatique à M. Deussen. Tout lecteur non prévenu reconnaîtra par conséquent que le Rig-Véda et les Upanishads sont liés par une tradition ininterrompue, et qu'un travail de rapprochements, comme celui auquel s'est livré M. R., est d'une grande utilité pour retrouver les origines de la pensée et de la phraséologie brahmaniques.

Ce qui nécessite au contraire d'expresses réserves, c'est l'affirmation que cette tradition est purement verbale; que la pensée exprimée au moyen de bribes arrachées au Véda n'est pas antérieure à cette expression même, mais qu'elle est née des formules liturgiques, à l'insu en quelque sorte de ceux chez qui elles ont inconsciemment éveillé les premières spéculations. Or c'est sur ce point que porte tout l'effort de la démonstration tentée par M. R. Il explique par exemple comment l'idée que l'être est sorti du non-être est issue, par suite d'une méprise, de la formule qui célébrait le feu manifesté succédant au feu non-manifesté; le dogme qu'on acquiert le salut, c'est-à-dire l'immortalité, par la vraie science, serait né de ce que « la transformation liturgique des eaux sacrées en flammes sacrées... est accompagnée du crépitement de celles-ci, c'est-à-dire d'un chant-science » (p. 62) ; la syllabe *om* « qui résume la science sacrée et qui en est pour ainsi dire la formule mystique, n'était probablement à l'origine qu'une sorte d'onomatopée pour désigner et imiter le crépitement du feu sacré » (p. 112). C'est parce que les auteurs des Upanishads auraient à la fois gardé fidèlement le souvenir des mots et oublié leur sens, que le Rig-Véda peut nous aider à comprendre l'origine des idées brahmaniques, mais qu'en revanche celles-ci sont radicalement impuissantes à nous éclairer sur la signification des hymnes eux-mêmes.

Si M. R., à l'appui de sa thèse, apportait des arguments convaincants, il faudrait l'accepter, quelque invraisemblable qu'elle soit *a priori*. Mais ici encore nous ne trouvons dans son livre qu'une série d'affirmations, accompagnées d'une interprétation laborieuse, qui s'évertue à introduire dans les textes la preuve qui fait défaut. Aussi le voit-on sans surprise abandonner les procédés ordinaires, ceux mêmes qu'il suivait autrefois quand il traduisait de longs fragments des Upanishads dans ses *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie dans l'Inde* (1876 et 1878). Il met délibérément de côté les commentaires indigènes et n'utilise jamais les textes parallèles. Pourquoi agirait-il autrement? Commentateurs et auteurs sont tout aussi ignorants les uns que les autres du sens primitif et réel des formules avec lesquelles ils jonglent. Il n'y a donc qu'un moyen d'arriver à la vérité, c'est, une fois constatée

Digitized by Google

l'origine védique des formules, de se reporter à leur valeur première. Comme de plus M. R. demeure fidèle à son principe de laisser aux mots le sens étymologique qu'il leur attribue, il aboutit à des traductions bizarres, quelquefois inintelligibles, dont il me faut donner un ou deux exemples.

Vallî II, 14 (p. 111). Traduction : « Ailleurs que dans la règle et dans ce qui n'est pas la règle ; ailleurs que dans ce qui est fait et ce qui n'est pas fait ; ailleurs que dans ce qui est produit et ce qui le sera, — cet objet que tu vois, révèle-le. » Commentaire : « L'idée fondamentale du vers est que toutes les conditions du mortel doivent être franchies pour qu'il devienne immortel »[1].

Vallî II, 16 (113) Traduction : « C'est le brahman impérissable ; c'est le suprême impérissable. Après avoir connu cet impérissable, celui qui le désire l'obtient[2]. »

Il est inutile de multiplier les citations ; d'un bout à l'autre, c'est le même souci de substituer au sens traditionnel, classique des mots, un sens étymologique plus ou moins hypothétique, de donner par conséquent des traductions dont la fidélité apparente trahit souvent la signification réelle du texte. Ici comme dans la première étude, grâce à l'étymologie toujours complaisante, c'est la libation qu'on retrouve sous les noms les plus divers : hommage (*namas*), pensée (*manas*), saison (*çarad*), richesse (*vitta*), ordre (ri*ta*), domination (*kshatra*), dévotion (*brahman*), syllabe (*akshara*), les deux ara*n*is même ; il n'est pas jusqu'à *dhruva*, solide, qui ne soit à l'occasion une épithète de l'élément liquide.

Exclusivement préoccupé de ramener toutes les phrases de l'Upanishad à l'élément liturgique qui aurait été pour elles comme la cellule initiale d'où seraient sorties par une évolution nécessaire les spéculations ultérieures, M. R. a laissé de côté l'interprétation générale du texte qu'il étudie. A lire ce morceau, où les vers sont séparés les uns des autres non seulement par leur traduction, mais par tout un appareil de citations

1) Il s'agit en réalité de l'âtman, être infini, absolu, soustrait à toutes les conditions de moralité, de cause et de temps, qui semblent déterminer l'existence dans le monde des apparences. Traduire par conséquent : « Ce que tu vois être en dehors du bien et du non-bien (*dharma*, *adharma*), en dehors du fait et du non-fait, en dehors du devenu et de ce qui deviendra, fais-le moi connaître. »

2) « Cette syllabe (*akshara* = *om*), c'est brahma ; cette syllabe, c'est la chose suprême ; quand on connaît cette syllabe, quoi que ce soit qu'on (*yo yad*) désire, on l'obtient. »

Digitized by Google

et de commentaires, on perd de vue l'ensemble; il semble que chaque vers vaille pour lui-même. C'est à peine si le lecteur se rendra compte des raisons qui amènent Naciketas dans le royaume de Yama.

En somme, il y a des liens étroits entre le Rig-Véda et les Upanishads. Ces liens sont souvent purement verbaux, M. R. l'a surabondamment démontré, mais ils sont aussi d'ordre spirituel. Le Véda contient en germe les doctrines qui s'épanouiront dans les Upanishads. Je prends un exemple dans les textes mêmes qui ont été réunis par M. R. Entre Rig-Véda, I, 164, 46 et Kâth.-Up. V, 12, le rapprochement s'impose, pour le sens comme pour l'expression. Des deux côtés, on met en opposition l'unité réelle (*ekam*) et la multiplicité apparente (*bahudhâ*); dans le Rig-Véda, le sage découvre cette vérité au fond des apparences menteuses; dans l'Upanishad, c'est l'*âtman* qui rend (en apparence) multiple une forme (en réalité) une.

*
* *

Les hymnes védiques, par le vague même de leurs formules, se prêtent aux expérimentations les plus osées; et puisqu'enfin il est hors de doute qu'une bonne partie de leur phraséologie a passé dans les textes brahmaniques postérieurs, on ne voit pas pourquoi ceux-ci se montreraient plus réfractaires. M. R. ne s'est pas contenté d'appliquer à la littérature sanscrite ses procédés d'exégèse; il a une foi si entière dans leur légitimité qu'il les a portés sur le terrain bien autrement solide et connu de la littérature grecque. Ce sont les parties lyriques de l'*Agamemnon* d'Eschyle qu'il a choisies pour son expérience; un appendice de près de 50 pages nous en apporte la traduction annotée.

Ici, M. R. s'est proposé un double objet. Il a voulu d'abord montrer que dans bien des cas les phrases les plus énigmatiques du vieux poète grec ne sont que le développement, à peu près inconscient, des antiques formules de la liturgie indo-européenne; un des génies les plus puissamment originaux et créateurs se serait donc, comme les auteurs des Upanishads, exprimé à son insu au moyen de tours traditionnels dont le sens primitif était oublié.

Et puis, tandis que d'autres traducteurs, comme M. de Wilamowitz, se sont ingéniés à reproduire l'original dans son esprit, de manière à procurer, si possible, au lecteur moderne une impression analogue à celle que recevait le spectateur antique, c'est, comme pour les textes sanscrits, une interprétation étymologico-littérale que M. R. nous donne, une interprétation dans laquelle il ne recule devant aucun pa-

Digitized by Google

radoxe, et qu'il rend encore plus étrange en y semant à foison les majuscules. Pour ne pas allonger outre mesure cet article, je me contenterai d'un unique spécimen. Voici comment M. R. rend les vers 1507-1512 adressés par le chœur à Clytemnestre, quand elle cherche à justifier le meurtre de son époux (p. 214) : « Venant d'un père, le Souvenir serait un auxiliaire. (Si l'on a vu surgir) la noire Cruauté, (c'est qu')elle a été entraînée de vive force dans les rivières d'un sang versé par une même race; s'avançant jusqu'ici, elle a donné lieu à (elle présente l'aspect de) un solide Embonpoint nourri (de chair) d'enfants »[1].

Certaines traductions sont plus qu'aventureuses; ainsi αὐτότοκον rendu par « qui se féconde soi-même » ; παρ' οὐδὲν ἔθεντο, par « mirent à rien, supprimèrent ». En somme, nous avons là, pour la Grèce, le même dédain de la tradition que pour l'Inde, la même recherche des bizarreries, et très souvent l'imputation à l'original grec de sens qui sont inintelligibles, en dépit du commentaire dont ils sont appuyés, Dans ces conditions, on conçoit fort bien que M. R. n'ait pas été arrêté par des leçons que des hellénistes comme MM. Kirchhoff, Wecklein, Weil, Wilamowitz tiennent pour inadmissibles.

Est-il nécessaire d'ajouter que si M. R. trouve dans la phraséologie d'Eschyle des résidus d'une ancienne poésie liturgique, c'est qu'il les y introduit gratuitement par son commentaire? A propos des v. 182 sq., qu'il traduit ainsi : « Il plaît sans doute aux Divinités assises en maîtresses sur le banc vénérable (qu'il en soit ainsi) », il explique que ce banc « est une figure des libations dans lesquelles résident les flammes sacrées ». En réalité, le poète comme souvent assimile les dieux à des pilotes[2]. Que Cassandre, v. 1157-1161, dise : « Eaux du Scamandre, le fleuve de ma patrie; autrefois, (malheureuse!) j'ai grandi et prospéré près de vos rives », il y a là « réminiscences des vieilles formules liturgiques, où Cassandre, personnification de la libation enflammée et crépitante, etc. »

Cela étant, M. R. n'a point de peine à trouver dans le mythe d'Iphigénie, immolée par Agamemnon, le développement de formules rituelles (voir p. 185, n. 1). Les Grecs empêchent-ils Iphigénie de pousser des cris

1) Ce passage peut se paraphraser ainsi : « Les crimes des pères viennent seconder ceux des enfants. Quand le sang a coulé dans une famille, le meurtre s'ajoute sans cesse au meurtre ; et partout, à mesure qu'elle se déploie, la folie sanguinaire offre de nouvelles victimes à celles qu'elle a déjà dévorées. »

2) Le sens est : « C'est une grâce que font sans doute aux hommes (en les

Digitized by Google

qui seraient d'un fâcheux augure? « les cris de la victime sont un symbole des crépitements de la libation qui s'allume ». Le poète rappelle-t-il l'époque où la jeune vierge, dans les repas de fête, célébrait, avec amour et d'une voix pure, la félicité paternelle? « ces vers supposent derrière eux des formules dans le genre de celles qui remplissent le Rig-Véda. » D'autres mythes ne se montrent pas moins complaisants. Tel Achille, le feu sacré personnifié, filant aux pieds d'Omphale (*sic* ! [1]); telle aussi l'histoire des Lestrygons, fondée pour l'un de ses principaux traits, sur l'idée que la nuit, figure d'Agni *aja* (non-né), touche le jour, qui représente Agni *jâta* (né).

*
* *

Nous avons fait le tour des trois études de M. Regnaud. L'auteur exprime l'espoir que l'évidence des résultats obtenus par lui convaincra tous ceux qui jugeront sa méthode avec impartialité et compétence. Je voudrais qu'il se tînt pour assuré que j'ai examiné son ouvrage sans aucun parti-pris. Personne plus que moi n'admire l'érudition et l'ingéniosité de M. R. Je regrette d'autant plus de voir l'une et l'autre mises au service de thèses qui paraissent plus insoutenables à chaque effort nouveau que fait l'auteur pour en prouver la justesse.

Paul OLTRAMARE.

WILLIAM SIMPSON. — **The Jonah Legend, a suggestion of interpretation**. — 1 vol. in-8 de 182 pages, illustré. Grant Richards. Londres, 1899.

L'histoire de Jonas est un des récits bibliques qui ont le plus gêné de tout temps les esprits désireux de concilier l'acceptation littérale des Écritures avec les exigences de la raison. Il y a une vingtaine d'années deux savants donnèrent leur démission à l'Académie royale des sciences de Belgique, parce qu'un de leurs collègues s'était permis, à propos des cétacés américains, de qualifier de fable l'aventure du prophète juif. En

amenant à résipiscence) les divinités assises au gouvernail de ce monde qu'elles dirigent (pourtant) avec violence. »

1) Les lapsus et fautes d'impression sont assez nombreux, et M. R. est loin de les avoir tous corrigés dans l'erratum.

Digitized by Google

général, toutefois, les exégètes ont préféré se tirer d'affaire en présentant l'histoire de Jonas comme un récit allégorique ou encore un simple conte moral. Déjà, au siècle dernier, l'école dite rationaliste employait ici ses procédés commodes qui nous font sourire aujourd'hui; tantôt l'aventure de la baleine était présentée comme un rêve : tantôt on supposait que Jonas, jeté à la mer, avait été recueilli par un navire qui portait en proue l'image d'un cétacé. Quand la vogue passa aux interprétations symboliques, il se trouva des théologiens pour voir exclusivement dans Jonas le symbole de l'âme et dans la baleine celui de la tombe ou de la mort; si bien que tout le récit se ramenait à une représentation figurée de l'immortalité humaine, voire à une description anticipée de la mort et de la résurrection du Sauveur. Des évhéméristes à leur tour soutinrent que le vaisseau figurait l'État juif, son capitaine le grand-prêtre Zadoc, et Jonas lui-même le roi Manassé. Je ne sais si les philologues ont jamais cherché le dernier mot de cette histoire dans l'oubli de la signification primitive du nom de Jonas, mais les mythologues n'ont pas manqué d'y voir une description naturaliste de la disparition du soleil pendant la nuit ou l'hiver. Aussitôt que surgit une nouvelle méthode d'interprétation mythologique, on peut être certain de trouver des écrivains de bonne volonté pour l'appliquer au livre de Jonas.

A cet égard, l'ouvrage posthume de W. Simpson vient combler une lacune. On sait que depuis une dizaine d'années il s'est développé, surtout en Angleterre, une école qui, tenant par d'intimes attaches au mouvement du folklore, cherche dans les mythes un commentaire de certains usages ou de certains rites. M. J, G. Frazer, qui a tant contribué à populariser ce système, va jusqu'à prétendre, dans son *Golden Bough*, que les mythes doivent toujours s'expliquer par les rites et jamais les rites par les mythes. Le cas est peut-être fréquent — plus fréquent qu'on ne le croyait avant que les belles recherches de MM. Frazer, Hartland, Robertson Smith en Angleterre, C. O. Müller en Allemagne, Marillier et Gaidoz en France, eussent attiré l'attention sur ce point de vue. — Mais il est à craindre que la nouvelle méthode, comme ses devancières, ne se discrédite par l'exagération systématique de ses prétentions. Si le mythe, comme le dit Frazer, est l'enfant du rite, on peut se demander quel est le père du rite. Il n'existe pas d'usage qui ne repose sur une idée, vraie ou fausse, et c'est à retrouver cette idée que doit surtout s'appliquer le mythologue aussi bien que le folk-loriste.

Quoi qu'il en soit, William Simpson, dans l'ouvrage publié quelque temps après sa mort, a appliqué les vues de M. Frazer à l'histoire de

Digitized by Google

Jonas qu'il tient pour une explication légendaire de quelque cérémonie figurant dans un rituel d'initiation prophétique chez les Juifs. Pour le démontrer, il établit, à l'aide de nombreux faits, attentivement recueillis tant dans l'histoire des anciennes religions que parmi les croyances et les usages des non-civilisés dans toutes les parties du monde, que les cérémonies religieuses, et, en particulier, les initiations, comprennent fréquemment de véritables drames, où l'initié tient le rôle du héros principal ; — que ces drames symbolisent fréquemment une *régénération*, c'est-à-dire que le personnage principal meurt pour renaître, ce qui est figuré notamment par sa descente aux enfers et son retour sur terre ou son ascension au ciel ; — enfin que le drame ainsi mis en action finit par être accepté comme un événement historique, c'est-à-dire s'étant réellement accompli dans le passé. En ces termes généraux, la démonstration est inattaquable ; mais la question est de savoir si elle s'applique à l'histoire de Jonas.

L'auteur fait observer que des cérémonies d'initiation, impliquant mort et résurrection, ont vraisemblablement existé chez les prophètes juifs, témoin la tradition relative à l'ascension d'Énoch, dont le nom signifierait « l'initié » et qui, sous plus d'un rapport, rappelle le héros civilisateur (*culture-god*) des Chaldéens, le dieu-poisson Oannès. D'après une légende musulmane, Édris ou Énoch aurait visité l'enfer avant de monter au ciel. Il y a aussi l'ascension d'Élie, qui semble un doublet de celle d'Énoch. Parmi les miracles d'Élie figure la résurrection du fils de la veuve, que le prophète accomplit en se couchant trois fois sur le cadavre et en invoquant l'Éternel. Suivant une tradition juive, rapportée par l'auteur musulman Mirkhond, l'enfant ainsi ressuscité n'était autre que Jûnas ou Jonas, « le compagnon du poisson ». — Le baptême par immersion, dont l'institution est attribuée à Jean le Précurseur, mais dont l'origine est probablement beaucoup plus ancienne, a toujours été une cérémonie d'initiation ; or il a toujours symbolisé une idée de mort et de résurrection spirituelle. L'apôtre Paul le met même en rapport avec la mort et la résurrection du Christ : « Ayant été ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui » (*Col.* II, 12). Il est à remarquer que dans les Évangiles, l'aventure de Jonas est également représentée comme une figuration anticipée de la mort et de la résurrection du Christ. L'immersion du prophète serait-elle une interprétation légendaire du Baptême, où la baleine jouerait le rôle de fonts ? L'auteur cite un personnage de M. Didron qui, dans son *Iconographie chrétienne*, signale la fréquence du poisson parmi les bas-

Digitized by Google

reliefs des fonts baptismaux et il invoque aussi l'iconographie des catacombes où Jonas, avalé par un monstre marin, est une figure courante de la mort ; la même image reparaissant, au moyen âge, pour représenter la bouche de l'enfer. Il ne néglige pas non plus de faire observer que, dans la prière même formulée par Jonas dans le ventre de la baleine, celui-ci est appelé « le sein du Shéol » ; le prophète y parle aussi des « montagnes entassées sur sa tête », image qui s'applique bien plus au Shéol qu'à l'estomac d'un poisson.

Passant de la Judée à l'Inde, M. Simpson rappelle que chez les brahmanes, lorsque le jeune néophyte recevait l'investiture du cordon sacré, on le faisait asseoir sur une peau d'antilope (plus tard l'usage s'introduisit de l'envelopper dans cette peau) ; de la sorte, il était censé repasser à l'état d'embryon et, après la cérémonie du sacrifice, il sortait de cette matrice symbolique né à une seconde vie (*dvi-ja*). Ne peut-on supposer, parmi les prophètes, une cérémonie analogue, où le néophyte s'asseyait sur une peau de poisson pendant trois jours ou bien s'enveloppait d'un manteau en peaux de poisson ? — Les monuments assyriens permettent d'établir que le poisson tenait une place importante dans le symbolisme des Sémites. Non seulement on y parle de dieux amphibies comme Oannès et peut-être Êa, — mais encore on y représente des sacrificateurs revêtus d'une peau de poisson.

Tout ceci est très vrai ; mais est-ce bien probant ? L'étude de M. Simpson est une riche et consciencieuse collection de faits se rapportant aux rites d'initiation chez les peuples les plus divers. En tant qu'elle prétend nous expliquer les origines de la légende de Jonas, elle n'est qu'une ingénieuse hypothèse, *a suggestion of interpretation*, comme dit l'auteur lui-même. La méthode comparative, dont il se réclame, a rendu de grands services à la science des religions, en ouvrant à la critique des horizons plus larges, ensuite en permettant d'établir les lois générales de l'évolution religieuse. Mais la plume si prudente et si pondérée du regretté archéologue a évidemment dépassé sa pensée, quand il écrit que tous les autres procédés d'investigation sont « des spéculations oisives ou vagues . » Les déductions à tirer du rapprochement entre des faits recueillis dans des milieux séparés par le temps ou l'espace ont rarement le degré de certitude que peuvent atteindre les méthodes de l'histoire proprement dite, là où celles-ci sont applicables, et, de toute façon, le procédé comparatif ne peut suppléer au silence des textes et des monuments locaux pour fournir une explication dont le besoin ne se faisait pas sentir, si on consentait à traiter, comme les lé-

Digitized by Google

gendes des autres peuples, les traditions populaires si heureusement utilisées par les auteurs de la Bible pour envelopper leurs enseignements religieux et moraux. Voici plus de vingt-cinq ans qu'un exégète de haut mérite, le doyen Stanley, disait aux funérailles solennelles d'un grand savant, Sir Charles Lyell : « Il y a eu et il y a encore deux modes de conciliation qui ont absolument et justement échoué. L'un s'efforce de détourner de leur vrai sens les mots de la Bible pour les forcer à parler le langage de la science, l'autre tente de falsifier la science afin de satisfaire aux exigences prétendues de la Bible. »

GOBLET D'ALVIELLA.

S. CHEETHAM. — **The mysteries pagan and christian.** — Londres, 1897, Macmillan and C° (p. XVIII, 150).

L'un des meilleurs ouvrages qui aient traité, dans les derniers temps, de l'influence qu'a exercée l'hellénisme sur le christianisme est incontestablement celui de M. Edwin Hatch. Ce fut, à l'origine, une série de conférences (*Hibbert lectures*, 1888) que la mort empêcha ce très distingué helléniste de publier lui-même. Dans cet ouvrage, Hatch faisait très large la part de l'hellénisme dans le développement des dogmes et dans l'élaboration du culte chrétien. D'après lui, les sacrements du Baptême et de l'Eucharistie auraient emprunté plus d'un élément aux mystères grecs. On comprend que l'émotion soulevée par les thèses si hardies de M. Hatch ait été considérable. Elles eurent un grand retentissement en particulier dans l'Église anglicane, si susceptible à l'endroit de ses sacrements.

Quoique l'auteur ne l'avoue pas, le livre que nous signalons est en réalité une réponse à celui de Hatch ou, plus exactement, au chapitre que ce savant théologien consacre au Baptême et à l'Eucharistie. M. Cheetham est un « scholar » distingué; il possède admirablement ses auteurs grecs; il est au courant de la littérature allemande de son sujet; c'est un esprit fin, ouvert, courtois. C'est un apologète que la critique indépendante aurait tort de dédaigner. Il y a beaucoup à apprendre chez un auteur aussi compétent et aussi pondéré.

M. Cheetham expose ses vues sur les rapports des mystères grecs et des mystères chrétiens, comme il les appelle, en quatre chapitres qui sont quatre conférences (*Hulsean lectures*). Dans son premier chapitre,

Digitized by Google

l'auteur expose les principes généraux qui d'après lui doivent guider l'historien dans l'étude des rapports de l'hellénisme et du christianisme. Rien de plus judicieux. Estimant que l'Église chrétienne est un organisme vivant qui se développe à travers les siècles, il trouve naturel qu'elle s'assimile, au fur et à mesure, les éléments bons et durables du milieu humain ambiant. On peut donc admettre en principe que les mystères chrétiens n'ont pas été sans subir l'influence des mystères grecs. Le tout est de déterminer dans quelle mesure s'est fait sentir cette influence.

Dans son deuxième chapitre, M. Cheetham expose, à l'usage du grand public, ce qu'ont été les mystères grecs. Cet exposé est tout à fait au point. Il s'inspire des meilleurs travaux qui ont paru sur le sujet depuis le célèbre *Aglaophamus* de Lobeck.

C'est dans ses deux derniers chapitres que M. Ch. aborde son sujet proprement dit. Il y discute en détail la thèse de M. Hatch qui soutenait qu'à partir du IIe siècle le Baptême et l'Eucharistie tendent à se modeler de plus en plus sur les mystères. Ce qui est certain, c'est qu'on voit s'introduire dans le langage rituel et liturgique des chrétiens des termes qui sont d'un usage certain dans les mystères ou qui y ont été tout au moins d'un emploi probable. Au temps de Clément d'Alexandrie, on appelle couramment le baptême φωτισμός ou σφραγίς. M. Wobbermin (*Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen,* Berlin, 1896), quoi qu'en dise M. Ch., paraît avoir démontré que ces termes appartenaient à la langue consacrée des mystères. S'il n'en était pas ainsi, on comprendrait difficilement la façon dont Clément d'Alexandrie, Tertullien et les gnostiques se servent de ces termes. A tout le moins, y a-t-il une forte présomption en faveur de l'opinion de M. Wobbermin et, pour l'infirmer, il ne suffit pas d'une note dédaigneuse comme celle que lui consacre notre auteur (p. 143). Mais si l'on peut discuter la provenance de ces termes de σφραγίς et de φωτισμός, il en est d'autres dont M. Ch. lui-même ne conteste pas qu'ils sont autant payens que chrétiens, tels παράδοσις, σύμβολον, θυσιαστήριον, δίπτυχα. Il y a aussi des usages qui sont communs aux mystères et, à partir du IIe siècle, aux sacrements chrétiens, tels le secret dont on enveloppe certains rites, la défense de divulguer certaines formules et même certains enseignements, la purification préliminaire, le rôle que jouent les flambeaux dans la cérémonie. Il est hors de doute qu'il y a une analogie réelle jusque dans les détails, entre les mystères et les deux principales cérémonies chrétiennes. Ce qui est également

Digitized by Google

certain, c'est que c'est à partir de la fin du IIe siècle que cette analogie devient évidente. Il semble qu'on soit donc justifié en concluant qu'à cette époque les mystères chrétiens subissent jusqu'à un certain point l'influence des mystères grecs absolument comme, d'autre part, les doctrines chrétiennes reçoivent vers le même temps l'empreinte toute vive de la philosophie grecque.

Voilà précisément la conclusion que M. Ch. ne veut pas admettre. Or pour la combattre, il pouvait ou reprendre la discussion des textes, la conduire selon la méthode qui doit présider à ces sortes de discussions ou, ne faisant qu'effleurer cette discussion, il pouvait se jeter dans des considérations apologétiques d'un caractère général. C'est ce qu'a préféré faire notre auteur. Il s'efforce d'abord d'effacer la différence qu'il y a entre le Baptême et l'Eucharistie tels qu'on les pratiquait à partir du IIe siècle et ces mêmes rites tels qu'on les célébrait dans la période précédente. Il essaie ensuite de prouver, par des considérations générales, que les analogies que l'on relève entre les mystères chrétiens et les mystères payens n'ont pas la portée qu'on leur attribue, ne touchent pas au fond des choses et surtout que ce sont des ressemblances qui se sont spontanément produites. Au fond les rapprochements que font MM. Hatch, Wobbermin, etc. répugnent à notre auteur. Il y voit « une sorte de perversité » (p. 115). Il est d'autant plus remarquable qu'il ait su discuter la question avec tant de modération et tant de bonne foi. Nous ne saurions partager les vues de M. Ch. ni surtout admettre sa méthode de discussion. Mais nous rendons volontiers hommage à son érudition et à son urbanité.

Eugène DE FAYE.

J. M. S. BALJON. — **Grieksch-theologisch Woordenboek, hoofdzakelijk van de oud-christeljke letterkunde.** — Utrecht, Kemink, 2 voll. reliés, 42 fr.

M. J. M. S. Baljon dont j'ai déjà signalé dans cette *Revue* l'édition critique du Nouveau Testament grec, publiée chez Wolters à Groningue, comme particulièrement pratique pour l'usage quotidien, a achevé en 1899 le Dictionnaire grec-théologique dont le premier volume date de 1895. Ici encore l'auteur a eu en vue surtout les étudiants ; il s'est proposé de leur offrir un instrument de travail commode, qui leur fournisse des renseignements sûrs et suffisamment nombreux, sans les obliger, chaque fois qu'ils ont besoin de chercher un mot, à se plonger dans

Digitized by Google

d'interminables dissertations d'ordre philologique ou théologique. Plus encore que l'édition du Nouveau Testament, le Dictionnaire est dominé par ces considérations d'ordre pratique. Comme le champ à parcourir est cette fois beaucoup plus vaste, il ne serait pas difficile de relever dans ces deux volumes beaucoup de lacunes. A quoi bon? L'auteur lui-même déclare qu'il n'a pas la prétention d'être complet. Tout au plus pourrait-on discuter avec lui sur l'importance relative des passages qu'il a consignés dans son Dictionnaire et de ceux qu'il a omis. Comment savoir s'il les a négligés, parce qu'il ne les a pas remarqués ou parce qu'il les a écartés de parti-pris?

Il y a nécessairement quelque chose d'hybride dans les œuvres de ce genre. Ici le caractère flottant est encore accentué, parce que l'auteur n'a pas nettement déterminé les limites de la période littéraire dont il s'occupe et parce qu'au cours même de son travail il en a modifié le plan. A l'origine il avait été chargé par la rédaction de la *Godgeleerde Bibliotheek* de publier une revision en hollandais de la 7e édition du *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* de M. Hermann Cremer, professeur à Greifswald. De fil en aiguille cette revision est devenue une œuvre nouvelle dans laquelle les articles empruntés à Cremer sont marqués d'un astérisque, tandis que la plupart des notices ont été composées par M. Baljon lui-même, soit d'après Cremer, soit d'après le Lexique du N. T. de Harting, le Lexique gréco-anglais de Thayer ou le *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine period* de Sophocles (New-York, 1887), soit enfin d'après les notes personnelles de l'auteur. Tandis que Cremer s'occupe exclusivement du Nouveau Testament, M. Baljon estime, — à mon sens avec beaucoup de raison — qu'il est impossible de séparer la terminologie grecque du N. T. de celle des LXX et de celle des anciens écrits helléniques chrétiens ou juifs qui ne figurent pas dans le recueil canonique, mais qui appartiennent à la même famille littéraire. Ainsi son Dictionnaire s'est-il étendu à l'ensemble de l'ancienne littérature chrétienne. Cependant la terminologie du Nouveau Testament est restée l'objet essentiel des recherches; le reste ne s'y ajoute qu'à titre de complément.

M. Cremer groupe les mots grecs sous leur racine. M. Baljon n'a pas tardé à s'apercevoir que ce procédé n'est pas pratique, surtout lorsqu'il s'agit d'une langue profondément altérée par des influences étrangères et par l'usure comme l'est le grec hellénistique. Au cours de la rédaction il s'est décidé à suivre l'ordre alphabétique des mots, de telle sorte que les deux systèmes sont mélangés, surtout dans le premier volume. Un

Digitized by Google

index strictement alphabétique, à la fin de chaque tome, permet de reconnaître facilement où l'on trouvera chaque mot. Il n'en est pas moins regrettable que l'on ne soit pas fixé sur le principe d'après lequel on devra diriger ses recherches.

La littérature chrétienne non canonique des premiers siècles ne possède pas encore ici le lexique spécial qui lui serait si utile et dont les éditions critiques multipliées au cours du XIXe siècle et munies d'*indices verborum*, faciliteraient la composition. Que les expressions caractéristiques des Pères grecs du IVe siècle ne soient qu'exceptionnellement mentionnées par l'auteur, nous ne saurions lui en faire un reproche, puisqu'il ne s'est pas engagé à les étudier. Mais les Pères apostoliques auraient dû être traités d'une façon plus généreuse. Prenons, par exemple, les Épîtres d'Ignace d'Antioche et le *Martyrium Polycarpi*. Je cherche vainement quel est, d'après M. *B.*, le sens de « grand sabbat »; le mot latin grécisé dans le *Mart. Pol.*, ch. **16**, sous la forme κομφέκτωρ, manque. Le mois dit ξανθικός du calendrier macédonien est identifi- avec avril; mais il n'est pas fait mention du même terme dans le *Mart. Pol.*, ch. **22**, où ce mois du calendrier éphésien ou asiatique correspond à fin février et commencement de mars. L'authenticité de l'appendice chronologique du Martyre de Polycarpe est assurément inadmissible. Mais il n'en fait pas moins partie du document tel que nous le possédons actuellement et, à ce titre, il doit être utilisé dans un dictionnaire comme celui-ci. Je cherche vainement le mot ἔρως et le célèbre passage Ignace, *Ad Rom.*, **7** : « mon amour est crucifié. » Sous le mot γνώμη je ne trouve aucune mention de *Ad Eph.*, **3**, où ce terme est employé pour caractériser la relation de Jésus avec le Père; sous le mot ζάω il n'est rien dit de l'expression si caractéristique d'Ignace : τὸ ἀδιακριτὸν ἡμῶν ζῆν, comme détermination de Jésus-Christ (*Eph.* **3**; cf. *Trall.*, **9**; *Smyrn.* **4**).

Il n'a pas été fait non plus un usage suffisant des œuvres si abondantes de Philon d'Alexandrie qui renferment une mine inépuisable de renseignements sur la grécité judéo-alexandrine. Les travaux de Siegfried, de Cohn et de Wendland ont cependant préparé le travail du lexicographe.

En résumé, le Dictionnaire de M. Baljon est une œuvre méritoire, mais qui aurait dû être mieux disposée. Elle pourra rendre des services aux étudiants qui comprennent le hollandais, soit pour la lecture du Nouveau Testament, soit pour celle de la version des LXX. Pour l'étude de la littérature chrétienne non canonique, ce n'est qu'une ébauche.

Jean RÉVILLE.

Digitized by Google

John Viénot. — **Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard depuis les origines jusqu'à la mort de P. Toussain (1524-1573).** — Paris, 2 voll. gr. in-8° de xx-356 et 358 pages.

M. John Viénot, déjà connu par un ouvrage très documenté sur *La vie ecclésiastique et religieuse dans la principauté de Montbéliard au* XVIII° *siècle* (Paris, 1895), nous donne ici deux volumes solidement composés sur l'introduction de la Réforme dans le comté de Montbéliard et dans les seigneuries d'Héricourt, Clémont et Châtelot. Le premier volume contient le récit, très clair, bien écrit, d'un style simple et approprié au sujet, de cette histoire locale; le second contient d'abondantes pièces justificatives, divers suppléments et un index alphabétique.

Le travail de M. Viénot est une contribution précieuse à l'histoire religieuse des pays de langue française au XVI° siècle. Le pays de Montbéliard a une originalité historique propre, dont il reste encore des traces aujourd'hui. Il se rattache à la Franche-Comté sans doute, mais dès le commencement du moyen âge il a eu son développement autonome et la révolution religieuse qui y fut introduite par Farel et par Pierre Toussain, sous la protection des comtes de Montbéliard (en même temps ducs de Wurtemberg), accentua encore cette différence. Placée entre l'Alsace, le Royaume de France, la Franche-Comté impériale, les Cantons Suisses, en relation continuelle avec le Wurtemberg, cette population de langue française se trouva dans une situation particulière; il est intéressant de voir comment s'établit la Réformation dans un pareil milieu. Le triomphe de la Réformation dans des pays de langue française, limitrophes du Royaume de France, eut, d'autre part, des conséquences sérieuses pour les destinées du protestantisme français. Ces pays étaient des refuges relativement rapprochés, où les protestants français pouvaient facilement trouver accueil et où l'on avait le moyen d'entretenir leur feu sacré.

C'est là ce qui donne à cette histoire locale une portée un peu plus générale et ce qui justifie une étude en deux gros volumes sur l'introduction de la Réforme dans le pays de Montbéliard.

Farel fut celui qui donna le branle au mouvement. Le véritable réfor-

Digitized by Google

mateur de ce pays fut Pierre Toussain, homme relativement modéré pour une époque où personne n'appliquait encore la tolérance. M. Viénot a pu dire à bon droit que la Réformation du comté de Montbéliard ne fit pas verser une goutte de sang. L'œuvre de Toussain fut malheureusement contrecarrée par les intrigues des meneurs ecclésiastiques du Wurtemberg. Toussain se rattachait plus à la Réforme suisse qu'à la Réforme allemande. Assurément il avait son caractère individuel; il n'était pas un disciple soumis de Zwingle ni de Calvin; il avait accompli son œuvre d'une façon indépendante, en s'inspirant de son propre jugement et en se conformant aux conditions particulières de la petite société dans laquelle il travaillait. Il a marqué ainsi de son empreinte le petit groupe d'églises protestantes qui s'est maintenu dans le pays de Montbéliard et qui, aujourd'hui encore, présente aux connaisseurs un cachet *sui generis*. Mais ses sympathies et ses relations personnelles le portaient plutôt vers ses coreligionnaires de Neuchâtel, de Bâle ou de Berne, vers les maîtres de la Réforme de langue française à Genève ou dans le pays de Vaud, que vers ses collègues allemands. C'est en Suisse ou parmi les Français gagnés à la Réforme qu'il cherche de préférence ses collaborateurs. Son fils, Daniel Toussain, se met au service des églises de France. Lui-même est Messin d'origine. Or, les conducteurs des églises du Wurtemberg et les conseillers ecclésiastiques des ducs sont fort mal disposés pour la Réforme suisse. Rien de plus pitoyable, dès le milieu du XVIe siècle, que les mesquines hostilités ecclésiastiques et théologiques en Allemagne entre les tenants de la Réforme luthérienne (elle-même bien vidée du souffle puissant du Luther primitif) et les partisans des idées ou des pratiques plus ou moins zwingliennes ou calvinistes ! Aussi tous les efforts des meneurs luthériens du Wurtemberg tendent-ils à luthéraniser les églises fondées dans le pays de Montbéliard par Toussain. Leurs entreprises dictées par d'étroites conceptions ecclésiastiques s'appuyaient auprès des princes de la maison de Wurtemberg sur des considérations politiques. Les concessions faites par l'empereur aux princes protestants d'Allemagne étaient strictement limitées aux adhérents de la Confession d'Augsbourg. Tolérer que les clauses de cette Confession ne fussent pas observées dans une partie de leurs possessions, c'était s'exposer à de graves dangers. Cependant la réaction luthérienne continua de plus belle après que la victoire de Maurice de Saxe eut délivré les protestants d'Allemagne de la catastrophe qui les menaçait. Il n'est donc pas exact de l'attribuer à des raisons avant tout politiques, sinon en ce sens que d'après les idées régnantes au XVIe siècle il parais-

Digitized by Google

sait fort peu convenable que, dans les États d'un même prince, il y eût des organisations ecclésiastiques différentes.

L'ouvrage de M. Viénot nous décrit avec de minutieux détails les premières semailles réformatrices faites par l'impétueux Farel. A ce propos notons que M. *V.* repousse, avec de bonnes raisons à l'appui, l'épisode trop connu d'après lequel Farel aurait dû quitter Montbéliard pour avoir attaqué une procession et jeté à la rivière une statue de saint Antoine. Il semble que cette anecdote soit une illustration imaginaire du caractère de Farel plutôt qu'une histoire authentique.

De 1525 à 1535 l'auteur nous rapporte très peu de choses, parce qu'il n'a presque rien trouvé dans les innombrables documents qu'il a dépouillés. Il eût été intéressant notamment d'avoir quelques renseignements sur la répercussion, dans le pays de Montbéliard, de l'agitation sociale qui sévit dans le sud et le centre de l'Allemagne et en Alsace pendant les années 1524 et 1525, ce grand mouvement d'enthousiasme populaire, naïf, qui ne tendait à rien moins qu'à transformer l'organisation sociale à l'image du nouvel évangile dont de nombreux prédicateurs annonçaient la résurrection. Ce qui nous frappe, par contre, dans le pays de Montbéliard pendant ces années où les partisans de la Réforme abandonnent en quelque sorte cette région à elle-même, c'est de constater, comme on peut le faire assez généralement là où le protestantisme l'emporta, la nullité de l'action exercée par l'Église et par les tenants du régime établi pour consolider leur situation et prévenir le succès de nouvelles attaques. Les clercs n'ont qu'une seule préoccupation, celle de rentrer tranquillement en possession de leurs bénéfices et de reprendre leur ancien train de vie, malgré tout ce que leur manière de vivre offre de choquant pour les populations. Et l'autorité épiscopale ne paraît pas demander plus. Aucun effort viril pour ressaisir l'empire des âmes; aucune préoccupation religieuse. Dans ce clergé l'esprit est mort.

Pierre Toussain n'arriva à Montbéliard qu'à la fin de juin 1535. Dès lors il devient le centre de cette histoire. Ce n'est pas un violent, mais un doux entêté. Sans brutalité il provoque graduellement la suppression des institutions condamnées par la Réforme. La messe est supprimée et la première Sainte-Cène célébrée à Pâques de l'an 1539. Peu à peu il organise les nouvelles églises, après avoir commencé par l'établissement d'écoles inspirées de son esprit. Ici comme partout ailleurs la Réforme crée des écoles avant même de fonder des églises. En juillet 1545 Toussain quitte Montbéliard, parce qu'il rencontre trop d'opposition de

Digitized by Google

la part du chapelain allemand et trop de mauvaise volonté de la part des officiers du prince. Dès le 1er janvier 1546 il est de retour ; il a obtenu des modifications aux Ordonnances du duc Ulrich, qui lui permettent de reprendre son ministère. Mais voici venir l'Interim ! Introduit à Montbéliard le 16 septembre 1548, il semble une fois encore remettre en question les résultats acquis jusqu'alors. Ce n'est que pour peu de temps. Le traité de Passau intervient. L'Interim est suspendu à Montbéliard le 27 septembre 1552; Toussain est nommé surintendant des églises ; sa liturgie est officiellement reconnue le 24 août 1554. Il semble que cette fois il va pouvoir achever son œuvre en paix. En aucune façon. Les difficultés renaissent, plus redoutables qu'auparavant. Le comte Georges, à qui le duc Christophe (successeur d'Ulrich en Wurtemberg) avait cédé le comté de Montbéliard, meurt en laissant un enfant en bas âge. Les tuteurs du petit comte Frédéric sont d'ardents luthériens. La lutte à l'effet de luthéraniser les églises recommence dans des conditions déplorables pour Toussain. Il se défend comme il peut, cédant sur des questions de forme, acceptant des formules ambiguës qu'on lui impose, mais tenant bon autant que possible sur le fond. Son fils Daniel, qui, chassé de France par la persécution, est venu chercher un refuge à Montbéliard, est exclu du ministère dans cette ville. Le vieux surintendant meurt le 5 octobre 1573, au moment où la réforme plus simplement morale qu'il a fondée est vaincue par l'étroitesse ecclésiastique et l'esprit dogmatique des théologiens du Wurtemberg.

M. Viénot, animé d'un ardent patriotisme local, est un admirateur convaincu de Pierre Toussain. A mesure que l'on apprend à mieux connaître ce personnage qui est demeuré au second plan dans la terrible mêlée du XVIe siècle, on l'apprécie davantage. La puissance de son esprit est inférieure assurément à celle d'un Calvin, d'un Zwingle ou d'un Luther. Il ne saurait être question de le comparer à eux. Il reçoit l'impulsion du dehors. Mais, encore une fois, il ne la reçoit pas d'une façon servile. C'est un homme de jugement droit, un modéré, relativement conciliant. Il a le don de persévérance. Son verre n'est pas grand, mais il boit dans son verre et, après tout, il a fait une œuvre qui a duré puisque, comme nous l'avons déjà constaté, le protestantisme montbéliardais est resté, à travers toutes les fluctuations de l'histoire et malgré la pression du luthéranisme wurtembergeois, foncièrement « tossanite », si l'on ose employer ce mot.

Je ne pense pas que M. Viénot se soit départi dans son œuvre de l'impartialité qui convient à l'historien. Il n'a pas caché les misères et les

Digitized by Google

tares du personnel primitif de la Réforme à Montbéliard. C'est avec des pièces d'archives en mains qu'il a rapporté les griefs que l'on faisait valoir contre eux, aussi bien que la conduite regrettable des ecclésiastiques catholiques. La sympathie qu'il éprouve pour Toussain lui inspire des jugements sévères pour les théologiens luthériens du Wurtemberg ; on ne saurait en vérité l'en blâmer.

Je lui reprocherais plus volontiers de nous présenter trop exclusivement la Réforme à Montbéliard comme le fruit de la conscience populaire et de ne pas faire la part suffisante à l'action des princes (p. ex. I, p. 25). La population montbéliardaise, au premier tiers du XVIe siècle, était à bon droit dégoûtée de son clergé, mais le livre même de M. Viénot nous fournit de nombreux exemples du fait que c'est par l'action des princes et des magistrats que la Réforme a été établie, sous l'inspiration, bien entendu, des prédicateurs (voir pages 81, 91, 105, 106, 115, 133, 218, 279, 285, etc.). Il est certain qu'à Montbéliard pas plus qu'ailleurs la Réformation n'a pas pu s'implanter avant d'avoir gagné le pouvoir politique et que les formes auxquelles elle s'est arrêtée ont été déterminées, non pas d'après les préférences des populations, mais d'après les décisions des princes, qui obéissaient souvent à des considérations d'un ordre tout autre que la religion. Comment en aurait-il été autrement au XVIe siècle, surtout dans des pays où il n'y avait pas d'institutions démocratiques ? L'idéal de la liberté de conscience, contenu en germe dans la Réforme, n'était pas encore éclos. Les quelques esprits d'élite qui le conçurent dès cette époque furent également repoussés par tous, à moins qu'ils ne gardassent leurs convictions pour eux seuls et qu'ils ne les accommodassent, pour l'usage du public, aux institutions établies. La population montbéliardaise accueillit favorablement les réformateurs qui, du dehors, lui apportèrent les idées nouvelles. On ne peut pas dire qu'elle ait pris l'initiative du mouvement. Il n'y a presque pas d'enfants du pays dans le premier personnel de la Réforme. Quant à la maison de Wurtemberg, elle obéit à des raisons politiques au moins autant qu'à des motifs de conscience, en prenant fait et cause pour la Réforme, à commencer par le duc Ulrich, cet étrange personnage qui associe dans une même haine contre la maison d'Autriche, la revendication de ses États héréditaires et la protestation contre les erreurs de l'Église.

Je pense aussi que M. Viénot a eu tort de ne faire aucune place à l'action de la Renaissance dans son tableau des origines de la Réforme à Montbéliard. Il allèguera à juste titre qu'il n'a pas constaté de traces

Digitized by Google

de la Renaissance dans les documents qu'il a consultés. Je le veux bien. Mais, s'il n'y a pas eu action directe de la Renaissance, il y a eu certainement influence indirecte. Il nous signale, par exemple, l'empressement de la population en faveur des écoles nouvelles, le mécontentement qu'elle éprouve de l'insuffisance intellectuelle, non moins que morale, du clergé local. D'où vient ce besoin d'instruction, ce goût pour les idées nouvelles, sinon du souffle de l'esprit que la Renaissance a fait passer sur toute l'Europe et qui a préparé les intelligences, à Montbéliard comme ailleurs, à accueillir favorablement des idées différentes de celles de la tradition ? Si la Renaissance n'a pas fait surgir d'humanistes à Montbéliard même, les hommes qui du dehors y apportèrent la Réforme avaient reçu l'éducation de la Renaissance. Gardons-nous bien de l'oublier. Si les intelligences n'avaient pas été labourées par les humanités, si la Renaissance n'avait pas propagé une nouvelle méthode, toutes les protestations purement morales ou religieuses ne seraient pas plus parvenues à se constituer en un grand ensemble d'idées et en organisme ecclésiastique qu'elles n'y étaient parvenues au cours des XIVe et XVe siècles. L'histoire religieuse ne peut pas être séparée de l'histoire générale de la civilisation.

Ces observations ne diminuent pas la valeur de l'ouvrage que M. Viénot vient de publier. Il a choisi un sujet restreint, mais d'un intérêt plus étendu qu'il ne paraît au premier abord. Ce sujet, il l'a fouillé dans les coins et recoins. La meilleure preuve de la précision de ses recherches, ce sont les nombreuses additions ou corrections qu'il a apportées à l'annotation si remarquable de la *Correspondance des réformateurs* de M. Herminjard. M. Viénot a pris rang définitivement parmi les meilleurs et les plus sûrs enquêteurs de l'histoire religieuse de notre pays.

Jean RÉVILLE.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Jeremias. — **Hoelle und Paradies bei den Babyloniern.** — Leipzig, Hinrichs, 1900; 32 p. in-8°.

Je n'analyserai pas le résumé que M. Jeremias donne de son important ouvrage : *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.* Mais je suis heureux de signaler cette brochure et la collection — *Der alte Orient* — dont elle fait partie. Cette publication a pour but de vulgariser les travaux des orientalistes, sous une forme abrégée et débarrassée de l'appareil scientifique accessible aux seuls spécialistes. Elle sera utile à tous ceux qu'intéresse l'Orient classique.

C. Fossey.

Margoliouth. — **Hebrew-babylonian affinities.** — Londres, David Nutt, 1899, 20 p. in-18.

Reprenant un article publié par lui dans la *Contemporary Review* de 1898, et où il avait entrepris de démontrer l'identité primitive de Jahveh et de Sin, M. *M.* cherche dans la Bible une confirmation de sa théorie et tente de prouver que le dieu assyrien Ašur était, lui aussi, à l'origine, une forme du dieu-lune. Le but avoué de ces identifications est de contribuer à établir la théorie du monothéisme primitif des Sémites.

Sans discuter l'idée, très contestable, qui a été le point de départ des recherches de M. *M.*, examinons seulement les résultats. La Bible lui fournit comme éléments de comparaison entre Jahveh et Sin : 1° l'expression יהוה צבאות (le dieu des armées), qu'il rapproche d'une épithète analogue donnée à Sin dans un hymne assyrien; 2° différents passages où il est parlé de cornes, et qui lui semblent un souvenir de croissant de lune; 3° d'autres où il est question de Jahvé ; 4° l'histoire du veau d'or, survivance du culte primitif de Jahvé et qui rappelle le nom du « puissant taureau d'Anu » donnée à Sin; 5° le nom de Jérusalem, expliqué comme une allusion à la pleine lune (שלם, complet). Tout cela ne me paraît pas aussi concluant qu'à M. *M.* et ne paraîtra non plus tel à un lecteur non prévenu. Les diverses étymologies du nom d'Ašur et le message de Sennachérib à Hézéchias (II *Rois*, xviii, 25) ne sont pas non plus des raisons suffisantes pour établir l'équation Ašur = Sin-Jahvé.

C. Fossey.

Digitized by Google

Dr. J. M. S. Baljon. — **Commentaar op het Evangelie van Mattheus.** — Groningen, J. B. Wolters, 1900.

Ce livre contient la substance d'un cours professé à l'Université d'Utrecht, par M. Baljon, sur l'Évangile de Matthieu. Il a donc surtout en vue les étudiants, mais l'auteur ajoute avec raison que d'autres peuvent en tirer profit. Ce genre d'ouvrage, toutefois, se consulte plutôt qu'il ne se lit, et ne se prête guère à l'analyse. C'est un commentaire très consciencieux, objectif, poursuivi verset par verset, avec cette érudition patiente et minutieuse qui donne à la théologie hollandaise sa solide valeur. L'auteur est au courant, cela va sans dire, des travaux de tout ordre parus dans le domaine du N. T. Nous y avons relevé avec plaisir (p. 127 et suiv.) un résumé précis et impartial de l'ardente bataille qui s'est livrée ces dernières années, particulièrement en Hollande, autour du titre messianique de *Fils de l'homme* [1].

Du reste, l'auteur partage les vues de plus en plus unanimement acceptées par la critique; l'Évangile canonique de Matthieu est une combinaison de l'Évangile de Marc avec un document apostolique connu aussi de Luc. Il a été écrit en grec, peu après 70, par un Juif de la Diaspora, connaissant bien l'A. T. et la langue hébraïque. Il est judéo-chrétien, non dans le sens de parti où l'entendrait l'école de Tubingue, mais par le soin qu'il met à rattacher la nouvelle alliance à l'ancienne et à montrer dans la vie de Jésus la réalisation des prophéties de l'A. T.

Georges Dupont.

A. J. Kleffner. — **Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind.** — Paderborn. Schroeder, in-4° de IV et 97 p.; prix : 1 m. 60.

Le mémoire de M. Kleffner date de 1896. Quoiqu'il n'apporte pas de renseignements nouveaux sur la personne ni sur la polémique anti-chrétienne de Porphyre, il serait injuste de le passer sous silence. On y trouve, en effet, un résumé satisfaisant de ce que les travaux de Zeller, de Brandis. de Wagenmann (*Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten*), d'Arneth (*Das klassische Heidenthum und die christliche Religion*), de l'abbé Duchesne (*De Macario Magnete et scriptis ejus*) ont mis en lumière. L'auteur a fait de louables efforts pour ne pas se laisser influencer par ses convictions orthodoxes dans l'appréciation de l'œuvre de Porphyre. Il a fait de la bonne vulgarisation. Il semble que nous ayons ici le résumé d'un enseignement professé avant d'avoir été

1) Voir les articles publiés à l'occasion du livre de H. L. Oort, *De uitdrukkiug* ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *in het N. T.* (1893), par Eerdmans, van Manen, Bruins (*Theol. Tydschrift*, 1894, p. 153-176, p. 177-187, p. 646 suiv.; 1895, p. 49-71). — Cf. Jonker (*Theol. Stud.*, 1895, p. 228 suiv.) et H. Lietzmann, *Der Menschensohn* (1896).

Digitized by Google

publié. Il s'adresse à un public qui n'est pas familiarisé avec le sujet. Aussi commence-t-il par exposer à grands traits la philosophie néoplatonicienne, surtout en tant que cette philosophie est une religion. Dans un second chapitre il traite de la personne même de Porphyre et rappelle ce que nous connaissons de sa vie et de son activité littéraire. Le troisième chapitre a pour objet la polémique de Porphyre contre le christianisme.

M. Kleffner repousse à juste titre l'idée que Porphyre ait été chrétien dans sa jeunesse et que la vivacité de sa critique contre le christianisme doive être attribuée au zèle du renégat. Il observe que le fait d'avoir été auditeur d'Origène n'implique nullement qu'il ait fait acte d'adhésion au christianisme, puisque les leçons du grand docteur d'Alexandrie et de Césarée groupaient des élèves païens à côté des disciples chrétiens. M. Kleffner éprouve quelque peine, néanmoins, à s'expliquer comment Porphyre, notamment dans l'Épître à Marcella, peut énoncer des pensées d'une élévation religieuse et morale aussi remarquable, sans avoir été chrétien et il est manifestement disposé à en reporter l'honneur à l'influence première du christianisme, dont Porphyre aurait en quelque sorte extrait partiellement le suc, sans reconnaître lui-même à quelle source il le puisait. Il est assurément vraisemblable qu'un esprit aussi réceptif et encyclopédique ait subi l'action des nombreux écrits chrétiens qu'il a étudiés de très près, — sa critique très bien informée le prouve. Mais il n'est pas nécessaire d'attribuer à cette influence chrétienne tout ce qu'il y a de spiritualisme et de noblesse morale dans l'enseignement religieux de Porphyre. Le néoplatonisme, par ses propres forces et par sa propre évolution, avait produit une religion universaliste d'une inspiration très élevée. Quand il parvenait à se dégager du poids mort des traditions mythologiques et des rites traditionnels qui correspondaient à une mentalité toute différente, il se rapprochait singulièrement de l'enseignement religieux et moral du christianisme. C'était alors une sorte de christianisme sans Christ. Mais il ne sut pas se libérer de tous les cultes traditionnels qu'il prétendait réhabiliter. Au point de vue religieux il périt victime de ceux qu'il voulait empêcher de se noyer, tandis que le meilleur de sa pensée philosophique alla enrichir la théologie chétienne.

De tous les adversaires du christianisme que nous connaissons dans le monde antique, Porphyre est certainement le plus remarquable. C'est bien pour cela que ses œuvres de controverse ont disparu. Toute tentative pour étendre ou pour répandre la connaissance de sa personne et de son œuvre mérite donc d'être encouragée.

Jean Réville.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire des religions au Congrès international de l'enseignement supérieur. — Au moment où paraîtront ces lignes, le Congrès international d'histoire des religions sera réuni à Paris. Nous en donnerons le compte rendu détaillé dans la prochaine livraison.

L'histoire des religions a déjà figuré à l'ordre du jour d'un des nombreux congrès qui se tiennent à Paris cette année, le *Congrès international d'enseignement supérieur* qui a siégé du 30 juillet au 4 août. Dans la section d'histoire M. Jean Réville a présenté un rapport sur la « place de l'histoire des religions dans l'enseignement supérieur ». Après une discussion courtoise la Section, présidée par M. Gabriel Monod, a voté une motion conforme à la thèse soutenue par le rapporteur. Celui-ci s'est exprimé en ces termes :

« Depuis le jour où — il y a déjà plus de vingt ans — Jules Ferry réalisant une pensée émise par Paul Bert, fondait au Collège de France une chaire d'histoire des religions, depuis la vaillante campagne menée par M. Maurice Vernes dans la *Revue de l'Histoire des Religions* en faveur de l'introduction de l'histoire scientifique des religions dans les cadres et les programmes de l'enseignement universitaire, la cause dont ils s'étaient institués les patrons a fait de sérieux progrès dans le monde civilisé en général et notamment en France. Tandis qu'en 1880 la Hollande seule avait organisé dans ses Facultés de théologie laïcisées, un enseignement à la fois philosophique et historique de la religion, nous avons vu depuis lors se créer de nombreuses chaires d'histoire des religions, à Genève, à Bruxelles, à Rome, à Copenhague, à Zurich. Aux États-Unis plusieurs des universités les plus importantes, celles de Cornell, de Pensylvanie, de Chicago, entre autres, ont organisé des cours ou même des groupes de cours où l'histoire de *la* religion et celle *des* religions sont associées tantôt à l'enseignement des sciences morales, tantôt à l'étude des langues orientales. A Paris même une section des sciences religieuses, comprenant actuellement seize conférences distinctes, a été ajoutée en 1886 aux sections déjà existantes de l'École des hautes Études. La *Revue de l'Histoire des Religions*, le premier en date des organes périodiques consacrés à l'histoire religieuse

Digitized by Google

générale, achève sa vingt et unième année d'existence régulière. A ses côtés ont surgi, en France la *Revue des Religions* et la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, en Allemagne la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* et l'excellente revue intitulée *Archiv für Religionswissenschaft*. Il existe actuellement dans toutes les langues des manuels d'histoire des religions, dont les deux plus remarquables sont les ouvrages bien connus de M. Tiele et de M. Chantepie de la Saussaye. Il nous faudrait enfin de longues heures pour énumérer toutes les publications qui, pendant le dernier quart de ce siècle, ont eu pour objet des questions générales ou spéciales ressortissant exclusivement au domaine de la science des religions.

« Tels sont les faits essentiels — car il serait trop long d'entrer ici dans le détail — qui nous autorisent à dire que l'histoire des religions a désormais fait ses preuves. Ce n'est plus une discipline d'amateurs, le passe-temps de quelques esprits curieux de choses étranges, ni simplement l'arsenal de polémistes en quête d'arguments contre telle pratique ou telle doctrine n'ayant pas l'heur de plaire. C'est une section des connaissances humaines, dûment constituée, ayant son caractère propre, ses organes particuliers et sa vie autonome. Il semble donc que l'enseignement universitaire, dont le nom même trahit la prétention d'être encyclopédique, n'a plus le droit de s'en désintéresser. Or, en réalité, jusqu'à présent chez nous l'Université ne lui a fait aucune place et l'ignore systématiquement.

« Cet état de choses nous paraît fâcheux à tous égards. La science des religions, en effet, n'est pas seulement un objet d'érudition, comme la connaissance des langues orientales de l'antiquité, l'assyriologie ou l'égyptologie, par exemple, auxquelles cependant les universités de l'étranger ont si largement ouvert leurs portes. Elle s'occupe de l'un des facteurs les plus puissants de l'histoire de l'humanité. Quelle que soit notre opinion individuelle en matière religieuse, nous serons tous d'accord pour reconnaître que les phénomènes de l'ordre religieux ont eu dans tous le temps, dans toutes les civilisations, chez tous les peuples, une généralité universelle, et, le plus souvent, une importance capitale. Ils touchent à ce qu'il y a de plus profond dans l'âme humaine. Et ce sont les seuls phénomènes dont l'enseignement universitaire se désintéresserait! Il suffit de signaler ce contraste pour montrer ce qu'il a de choquant. Il n'y a pas un misérable petit écrivain grec ou latin dont l'Université n'oblige ses maîtres et ses élèves à connaître l'histoire ou à commenter les œuvres, alors même que son action sur l'humanité aura été nulle, mais Confucius, Çakyamouni, Esaïe, Jésus de Nazareth, Saint Paul, Mohammed, c'est-à-dire les maîtres qui ont exercé l'action la plus profonde et la plus durable sur l'âme humaine, l'Université les ignore. Tous les jours nous constatons à quel point, même dans notre société moderne, les questions religieuses ont une influence prépondérante sur la politique et sur les destinées des peuples, et nous aurions la prétention de comprendre et de faire comprendre l'histoire du passé, les civilisations d'autrefois, sans accorder une large part à l'histoire religieuse des sociétés que nous étu-

Digitized by Google

dions! Quelques notions de mythologie grecque et romaine sont jugées suffisantes; encore se plaint-on de toutes parts que cette mythologie elle-même, qui n'est que la façade poétique de la religion des Grecs et des Romains, est beaucoup moins bien connue qu'autrefois. Notre culture morale a des racines à la fois dans le sémitisme judaïque et dans l'hellénisme; systématiquement notre enseignement supprime l'un des affluents, de manière à donner une idée inexacte de notre genèse morale. Et ce n'est pas seulement au point de vue désintéressé, cependant si légitime, de la vérité historique, c'est au point de vue national et même utilitaire, que cette ignorance volontaire de l'histoire religieuse est profondément regrettable. Il y a cent ans Bouddhisme, Confucéisme étaient des objets de curiosité. Aujourd'hui les plus graves problèmes de la politique internationale sont justement ceux que soulèvent nos relations, devenues quotidiennes, avec les peuples qui professent ces religions et qui sont séparés de nous, bien plus par la différence de leurs conceptions religieuses que par la distance. La France compte aujourd'hui des millions de sujets musulmans, bouddhistes, animistes. Combien y a-t-il parmi les politiques ou les publicistes du jour, parmi les maîtres de l'Université eux-mêmes, d'hommes qui aient seulement une connaissance élémentaire des formes diverses du Bouddhisme et de l'Islamisme et qui puissent se faire une notion tant soit peu exacte des populations qui les professent?

« A tous égards il est du devoir de l'Université de répandre et de développer nos connaissances d'histoire religieuse. Continuer à confondre la neutralité confessionnelle de l'enseignement laïque, qui doit rester entière, avec l'exclusion systématique de toute l'histoire religieuse de l'humanité, c'est une mutilation de l'enseignement éminemment dangereuse, parce qu'elle fausse le sens des réalités, travestit l'histoire et nous rend incapables de comprendre les civilisations différentes de la nôtre. L'histoire n'a pas à prendre parti pour ou contre les doctrines ou les institutions dont elle constate la naissance et l'évolution. Pour prendre un exemple sur le terrain le plus délicat : l'historien n'a pas à combattre ou à recommander le culte de la sainte Vierge, mais il doit constater que ce culte est né au IVe siècle et il doit en montrer le développement, parce que, s'il ne le fait pas, il trompe ses lecteurs ou ses auditeurs.

« L'expérience des vingt dernières années, en France comme ailleurs, prouve que l'on peut exposer en toute liberté et en toute indépendance scientifique l'histoire des religions, sans faire de manifestations pour ou contre les croyances des uns ou des autres de nos compatriotes et sans soulever aucun incident regrettable. La difficulté de se procurer les maîtres nécessaires à l'enseignement de l'histoire religieuse n'est pas non plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a vingt ans. Il y a aujourd'hui un nombre suffisant de jeunes gens ayant fait des études spéciales sur l'histoire des religions et qui seraient capables de l'enseigner comme il convient, avec une bonne méthode et avec la sérénité de l'esprit scientifique.

« Mais où et comment organiser cet enseignement? Il ne paraît guère possi-

Digitized by Google

ble d'établir en France des espèces de facultés de théologie laïques ou interconfessionnelles semblables à celles qui existent en Hollande ou des groupes de cours consacrés aux sciences morales comme ceux que des donateurs généreux ont créés aux États-Unis. Le seul domaine auquel ou puisse les rattacher, ce sont les Facultés des lettres, qui cultivent à la fois la philosophie, la philologie et l'histoire générale, c'est-à-dire les trois ordres d'études auxquels confine l'histoire des religions. Ici même nous sommes en présence de difficultés pratiques. Les ressources dont disposent les Facultés ne leur permettent pas de créer un grand nombre de cours nouveaux ou de conférences supplémentaires et, de toutes parts, elles sont sollicitées par de nouveaux enseignements qui aspirent à vivre d'une vie autonome.

« Il conviendrait donc d'aller au plus urgent et de limiter ses désirs pour avoir quelque chance de les avoir exaucés. A Paris, avec la chaire du Collège de France, les conférences de l'École des Hautes-Études, l'enseignement très libéral et animé d'un véritable esprit scientifique de la Faculté de théologie protestante, les conférences du Musée Guimet, sans compter d'autres cycles de conférences variables et éphémères, on peut dire que la part faite à l'histoire des religions est actuellement suffisante et il reste seulement à souhaiter que les hommes qui s'y consacrent soient un peu mieux rétribués que de simples ouvriers, de manière à pouvoir se donner entièrement à leur tâche, sans être obligés de chercher dans d'autres fonctions un complément de traitement indispensable à leur subsistance. Mais en province il n'y a rien ou presque rien. C'est de ce côté qu'il faudrait porter ses efforts, d'une part en créant quelques chaires d'histoire générale des religions, d'autre part en combinant l'enseignement de certaines parties de l'histoire religieuse avec celui des langues orientales, de l'histoire ancienne ou de la philosophie morale. Déjà l'une des plus actives de nos universités de province est entrée dans cette voie. La Chambre de commerce de Lyon a créé à l'Université un cours de chinois qui a été confié à M. Maurice Courant. Quoi de plus facile que d'étendre le champ de cet enseignement à l'histoire religieuse de l'Extrême-Orient? D'autre part on sait quelle large part M. Paul Regnaud fait à l'histoire religieuse de l'Inde dans ses cours de sanscrit et de grammaire comparée. Ailleurs l'enseignement de l'arabe ou celui de l'hébreu et du syriaque pourraient être combinés avec l'étude de l'Islam et du Judaïsme. Il faudrait seulement que la part faite à l'histoire religieuse fût expressément mentionnée dans l'énoncé des cours et qu'un certain nombre de questions relevant de cet ordre d'études soient inscrites dans les programmes de licence et d'agrégation, afin de bien marquer l'importance que les étudiants comme les professeurs doivent y attacher. Le même régime pourrait être appliqué à l'histoire du christianisme, partout où les circonstances ne permettraient pas de doter nos universités françaises de cours spéciaux sur l'histoire de l'Église chrétienne, qui existent dans les universités du monde entier excepté en France.

« Si les quelques considérations que je viens de résumer rapidement, en m'attachant à ce qui est essentiel, ont pu convaincre la Section d'histoire du Con-

Digitized by Google

grès international de l'enseignement, j'ai l'honneur de soumettre à son approbation les vœux suivants :

« 1° *Il est désirable*, dans l'intérêt de l'instruction publique et de la culture morale comme dans l'intérêt de nos relations toujours plus suivies avec les peuples non chrétiens, *que l'enseignement de l'histoire comparée des religions soit introduit dans les Universités où il n'existe pas encore* et dans les Écoles où se forment les futurs maîtres de la jeunesse, *soit* (partout où ce sera possible) *sous forme de cours spécialement consacrés à cette discipline*, afin d'en vulgariser la méthode et les résultats, *soit* (à défaut de cours exclusivement consacrés à cet ordre d'études) *comme matière complémentaire des cours et programmes de philologie, de philosophie ou d'histoire déjà existants*;

« 2° Il est désirable d'instituer dans les Universités françaises des cours d'histoire du christianisme (ou de l'Église chrétienne), tels qu'il en existe dans les Universités de tous les autres pays civilisés. »

La lecture de ce rapport a été suivie d'une intéressante discussion. M. Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, s'est déclaré, lui aussi, partisan de la diffusion des connaissances d'histoire religieuse, mais il estime qu'il vaut mieux répartir cette tâche entre les professeurs qui sont déjà chargés de l'enseignement philologique ou historique portant sur des langues déterminées ou des périodes spéciales de l'histoire. Des cours généraux d'histoire comparée des religions seront, d'après lui, nécessairement dominés par un *a priori* théologique ou philosophique. Un seul homme ne peut pas étudier directement et de première main les innombrables documents, rédigés dans toutes les langues, qui sont les matériaux de l'histoire des religions. Sous des formes diverses cette même objection a été reproduite par M. Revilliout, de l'École du Louvre, et par M. Cartellieri, privat docent à Heidelberg. M. Revilliout a parlé au nom de son expérience d'égyptologue. Comment un profane pourra-t-il se prononcer entre les interprétations différentes des textes et des monuments religieux de l'ancienne Égypte, alors que les égyptologues eux-mêmes ne sont pas d'accord sur leur véritable explication? Autant une Revue d'histoire des religions peut rendre de services, parce qu'elle groupe les travaux des divers spécialistes et leur permet ainsi de s'éclairer réciproquement, autant un enseignement d'histoire générale des religions confié à un seul homme risque de répandre des idées fausses, parce qu'un seul homme ne saurait être compétent sur toutes les matières qu'un pareil enseignement embrasse nécessairement. M. Cartellieri a déclaré qu'en Allemagne cet enseignement est du ressort des facultés de théologie.

M. Jean Réville a répondu tout d'abord que les facultés de théologie en Allemagne se désintéressent absolument de l'histoire des religions en général et restent enfermées dans l'étude du Judaïsme et du Christianisme. Puis il a soutenu sa proposition en faisant observer qu'il ne méconnaît en aucune façon la nécessité du travail des spécialistes. L'organisation de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études repose sur ce principe de la répartition

Digitized by Google

du travail. Dans le texte même de sa proposition il en a tenu compte, en demandant que dans les cours et programmes de philologie, de philosophie ou d'histoire une part soit faite à l'histoire religieuse. Mais, à côté de ces cours spéciaux, il demande la création de quelques chaires d'histoire générale ou comparée des religions, parce que l'étude des phénomènes religieux d'une population ou d'une période historique déterminées tirera grand profit de la comparaison avec les phénomènes similaires d'un autre groupe de populations ou d'une autre période. Pour prendre un exemple, combien les études modernes sur les religions des peuples non civilisés n'ont-elles pas jeté de lumière sur la genèse des religions historiques de l'antiquité? Les religions ne sont pas des organismes autonomes, sans relations avec les civilisations antérieures ou parallèles. Il n'en est pas une qui ne se soit incorporé de nombreux éléments doctrinaux ou rituels qui appartiennent, en réalité, à d'autres religions. Il n'est plus possible aujourd'hui d'étudier la religion grecque, par exemple, sans connaître les religions sémitiques et égyptienne. De même les origines du Christianisme plongent à la fois dans le sol grec et dans le sol juif et soit dans l'Islamisme, soit dans le Christianisme médiéval, on se condamne à ne rien comprendre à la religion populaire, si l'on ne s'enquiert pas des croyances et des pratiques antérieures à la conversion de leurs adhérents, dont les survivances dans ces grandes religions historiques sont innombrables.

M. Gabriel Monod, enfin, avec toute l'autorité que lui confère son expérience de l'enseignement historique, a pris à son tour la défense de l'enseignement de l'histoire comparée des religions. Se référant à une décision antérieure de la Section qui, sur sa proposition, avait exprimé le vœu que les étudiants, dans les Universités, pussent trouver, non seulement des exercices pratiques d'investigation historique ou des cours sur des sujets spéciaux, mais encore des cours où le professeur les mît au courant de l'état de la science sur une période de l'histoire ou sur des questions d'un ordre plus général, M. Monod a montré combien un enseignement général d'histoire comparée des religions pourrait rendre de services à côté des cours spéciaux portant sur une religion ou sur une question d'histoire religieuse particulière. Les objections de M. Battiffol ou de M. Revilliout atteignent toute histoire de la civilisation au même titre que l'histoire générale des religions. Puisque les égyptologues eux-mêmes ne sont pas d'accord sur la véritable interprétation des monuments religieux de l'Égyte, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un maître, doté d'une sérieuse instruction générale et particulièrement familiarisé avec les phénomènes d'ordre religieux, expose les diverses solutions préconisées par les égyptologues et recherche quelle est celle qui paraît répondre le mieux aux conditions spéciales de l'histoire religieuse. D'ailleurs la plupart des religions importantes pour notre civilisation sont en de telles relations les unes avec les autres qu'il n'est nullemennt impossible à un homme actif qui se consacre à leur étude, d'en suivre le développement par des études personnelles portant directement sur les documents.

Divers autres orateurs ont pris encore la parole. Finalement la Section a voté

Digitized by Google

à une grande majorité la motion présentée par M. Réville, en la ramenant aux termes que nous avons soulignés dans l'énoncé transcrit ci-dessus.

Quant à la seconde motion, relative à la création de cours d'histoire de l'Église chrétienne dans les Universités françaises, tels qu'il en existe dans tous les autres pays dotés d'Universités bien outillées, elle n'a pas été mise en discussion, comme il s'agissait d'une question concernant spécialement la France et qui n'était donc pas du ressort d'un Congrès international. La portée de ce vœu n'en demeure pas moins entière. Par suite de la suppression des Facultés de théologie catholiques en France, l'histoire de l'Église n'est plus enseignée aujourd'hui dans notre pays que dans les deux facultés de théologie protestantes, alors qu'en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, bref partout où il y a des facultés de théologie nombreuses et florissantes, cette partie de l'histoire compte de nombreuses chaires et provoque des travaux remarquables. Tant que, sous prétexte de neutralité religieuse, on écartera de notre enseignement universitaire tout ce qui touche de près ou de loin à la religion, on mutilera cet enseignement et on condamnera une grande partie de l'élite intellectuelle de notre pays à demeurer dans une ignorance fâcheuse sur des questions dont l'importance historique et dont la réaction sur la vie morale, individuelle ou sociale, n'est plus à démontrer. Il n'y a pas, pour l'enseignement scientifique, un domaine sacré et un domaine profane. Il a le droit et le devoir d'étudier l'homme tout entier, aussi bien comme être religieux que comme être pensant ou comme producteur d'œuvres littéraires et artistiques.

*
* *

Mon collègue et ami M. *L. Marillier* publie dans la *Grande Encyclopédie* l'article *Religion*. Cet article magistral qui prend place dignement à côté de celui que M. le professeur Tiele, de Leyde, a publié dans l'Encyclopédie Britannique, doit être signalé aux lecteurs de notre Revue. L'auteur commence par établir qu'il est impossible de donner une définition statique de la religion, parce que sa loi même est une loi d'évolution. Se rattachant à la théorie scientifique représentée en Hollande par M. Tiele et en France par M. Aug. Sabatier, il constate que deux idées la dominent, « l'une que la religion est essentiellement un mode particulier de vie, un ensemble d'émotions d'un type spécial et de tendances motrices qui aboutissent à des actes d'une forme déterminée, dont l'exemple caractéristique nous est fourni par la prière, l'autre que toute religion s'exprime nécessairement en des images ou des représentations abstraites, en des mythes, des dogmes ou des symboles et qu'un sentiment religieux qui ne prendrait pas corps en s'unissant étroitement à quelque état intellectuel et imaginatif, s'évanouirait bientôt sans doute et ne serait point en tous cas clairement ni distinctement, ni même très consciemment perçu par l'esprit en lequel il aurait d'abord apparu. Le sentiment religieux constitue l'âme vivante et créatrice de la religion, mais cette religion qu'il suscite dans les âmes, ne se réalise que par des croyances,

Digitized by Google

des conceptions et des pratiques définies..... » Et plus loin : « Ce qui demeure constant, ce n'est point la forme qu'imposent à l'émotion religieuse les actes qu'elle suscite et les symboles où elle s'incarne, ce n'est même point la qualité de cette émotion qui n'est pas une émotion simple et primordiale, mais un complexus de sentiments divers qui tire son originalité propre et sa signification particulière de l'agencement et de la combinaison de ces éléments instables et changeants, bien plutôt que de leur nature; ce qui demeure constant, c'est sa fonction. »

M. Marillier commence par établir la méthode de la science des religions, en observant au préalable que l'historien n'a pas à juger la valeur objective des faits ni des idées qu'il étudie, mais qu'il doit se borner à constater, à analyser et à décrire. « Sa méthode sera historique, comparative et psychologique : historique, elle permettra de suivre en leur évolution particulière les croyances et les rites de chaque nation, de chaque race, de chaque groupement confessionnel distinct ; comparative, elle servira d'efficace instrument pour dégager les traits communs aux diverses religions et distinguer ce qui est accidentel et contingent de ce qui est universel et vraiment humain; psychologique, elle conduira le savant à relier les éléments particuliers et variables des religions à des traits eux aussi variables et particuliers de la structure mentale d'une race ou d'un individu, les éléments généraux et permanents aux caractères essentiels et aux lois partout identiques de l'esprit humain ».

Il discute ensuite différentes définitions de la religion et propose la suivante : « La religion est l'ensemble des états affectifs suscités dans l'esprit de l'homme par l'obscure conscience de la présence en lui et autour de lui de puissances, à la fois supérieures et analogues à lui, avec lesquelles il peut entrer en relation, des représentations engendrées par ces sentiments et qui leur fournissent des objets définis, et des actes rituels auxquels il est provoqué par l'action combinée de ces émotions et de ces croyances ».

Après avoir ainsi déterminé le terrain sur lequel il opère et la méthode qu'il convient d'employer, M. Marillier entreprend de décrire à grands traits l'évolution religieuse, puisqu'aussi bien la religion pour lui c'est l'évolution des manifestations de la fonction religieuse. Il dégage les formes primitives de l'émotion religieuse (une sorte d'angoisse vague), les formes primitives des dieux (toute la nature paraissant composée de vivants), les pratiques rituelles primitives (magie, prière, sacrifice). En vertu de la valeur secondaire qu'il attribue aux représentations dans le développement de la fonction religieuse, ce n'est qu'au milieu de son article que l'auteur arrive à parler de l'animisme. Les dieux étant dès lors à la fois des phénomènes naturels et des hommes, tous les événements de la nature où ils sont mêlés se transforment en aventures humaines et, d'autre part, hommes surhumains en relation avec les hommes de la terre, ils ont une existence pareille à celle des rois puissants et des plus habiles d'entre les sorciers. De là découle le mythe. La mythologie, c'est pour le sauvage à la fois la théologie, la métaphysique et la science. Les mythes et les rites exercent, d'ail-

Digitized by Google

leurs, les uns sur les autres une influence réciproque. Ces mythes, à l'origine, ne sont nullement des symboles ; ce sont des récits explicatifs qu'il faut prendre au pied de la lettre. Ils ne deviennent symboles que plus tard, quand ils ne s'accordent plus avec les idées d'une civilisation plus avancée. Alors paraît la métaphysique religieuse et la théologie qui subsiste, en se modifiant, même lorsque paraît la science, parce qu'elle se réserve le domaine de ce que la science ne peut pas atteindre.

Nous voilà déjà hors des phases premières de l'évolution religieuse. Il est un ordre d'institutions dont l'auteur ne s'est pas encore occupé, c'est le sacerdoce. Il lui consacre un paragraphe spécial, avant de parler des rapports de la religion avec la morale et de l'eschatologie. Au début la religion et la morale sont sans lien aucun l'une avec l'autre et longtemps les traces de cette indépendance réciproque ont survécu dans les conceptions relatives à la vie future, l'état posthume n'ayant aucune relation avec la vie morale avant la mort. Cependant, peu à peu, à mesure que la société divine se constitue à l'image de la société humaine, à mesure que l'élément moral impliqué dans l'idée d'alliance entre certains groupes d'hommes et leurs protecteurs surhumains se dégage, les idées morales pénètrent dans la vie religieuse pour finir par y devenir prépondérantes. Toutefois il subsiste souvent à côté de cette religion proprement éthique une morale rituelle et cérémonielle qui n'est pas inspirée par des considérations d'ordre proprement moral.

On reprochera sans doute à M. Marillier d'avoir trop exclusivement fondé sa description de la religion sur les observations que ses études particulières relatives aux religions des non civilisés lui fournissent en abondance. On verse facilement du côté où l'on penche. M. Marillier s'en est rendu compte lui-même. Il a prévu l'objection quand il s'excuse d'avoir insisté si longuement sur la période d'enfance de l'humanité : c'est alors, dit-il, que les religions ont créé leurs organes essentiels; elles n'en ont pas ajouté d'autres à ceux-là. Lui-même nous a montré dans quel sens ces organes se développent; il n'a pas donné à ces développements toute l'ampleur qu'il a donnée à la description de leur fonctionnement primitif, mais pour ce faire il aurait dû doubler les proportions d'un article déjà très considérable.

Ce n'est pas qu'il considère le rôle de la religion dans la vie de l'humanité comme terminé. A la fin de l'article, en effet, après avoir parlé des classifications de la religion et avoir proposé celle en religions naturistes et en religions éthiques (avec des types de transition), il s'exprime ainsi : « La morale, comme jadis la science, a réclamé son autonomie et elle l'a plus qu'à demi conquise. Elle tend à devenir séculière et humaine, à éliminer d'elle tous les éléments théologiques qui y survivent encore, à n'être plus que l'art de régler les rapports des hommes et d'indiquer la voie qui permet de se rapprocher de cet idéal d'ardente justice, d'équitable amour, de beauté harmonieuse et forte qui est l'œuvre collective de tous les siècles. Mais en s'émancipant de la religion, la morale la libère du même coup. Elle lui permet de n'être plus que le senti-

Digitized by Google

ment de l'étroite communion avec le divin... Seule la foi d'être unie à un divin qui la dépasse et l'enveloppe, donne à l'âme ce sentiment de paix, de joie intérieure, cette force et cette sérénité dont est imprégnée la conscience de l'homme vraiment pieux. Mais ce Dieu qu'il sent en lui, encore faut-il qu'il le pense, qu'il se le représente et du jour où les liens sont coupés entre la religion, d'une part, la science, la métaphysique et la morale de l'autre, il ne peut plus le penser que symboliquement ».

Il ne s'agit pas ici de discuter les assertions de cet article : sur plusieurs points je ne me sens pas absolument d'accord avec l'auteur. En ces matières infiniment délicates il y a nécessairement dans toute exposition d'ensemble une part notable de conception individuelle. Mais je ne pense pas qu'il se trouve un seul historien de la religion pour ne pas reconnaître la maîtrise avec laquelle M. Marillier a dominé un ensemble aussi complexe de phénomènes religieux et pour ne pas le féliciter de la manière dont il s'est acquitté d'une tâche éminemment difficile.

J. R.

*
* *

Publications : Notre collaborateur M. *Edmond Doutté* a publié, à la demande du gouvernement de l'Algérie et en vue de l'Exposition Universelle de 1900, un Rapport sur l'*Islâm Algérien en l'an 1900* (Alger-Mustapha, Giralt, imprimeur), qui est un véritable manuel de 181 pages, dont nous espérons bien que des exemplaires seront mis dans le commerce. Ce petit volume dans lequel l'auteur a condensé toutes les connaissances essentielles sur l'Islam en Algérie, pourrait rendre de grands services comme instrument de vulgarisation d'une quantité de faits que tout le monde, surtout en France, devrait connaître. Partant de la présomption bien justifiée que les gens auxquels il s'adresse n'ont qu'une notion fort vague de l'Islamisme, il commence par faire connaître les doctrines principales de l'Islam, le culte musulman, la loi ; il parle ensuite des sources de la loi religieuse, du développement de la doctrine et de la loi, de leur codification, des rites ou écoles. Un quatrième chapitre a pour objet l'islamisation de l'Afrique Mineure (les kharedjites). Nous apprenons plus loin ce qu'il importe de savoir sur le culte des saints (marabouts, chérifs), le mysticisme et les associations mystiques, les confréries religieuses de l'Algérie, les cérémonies, les fêtes religieuses, les superstitions et survivances. Ce n'est pas tout : les sanctuaires, le clergé musulman algérien, l'enseignement supérieur musulman sont passés en revue également. Une série d'appendices donnent des indications bibliographiques, des renseignements officiels et autres. En développant un peu, de manière à lui donner plus d'air, le chapitre sur l'islamisation de l'Algérie qui exige une attention trop concentrée de la part d'un lecteur ordinaire absolument étranger à cette partie de l'histoire, en ajoutant quelques données ethnographiques sur les origines et la composition actuelle de la popu-

Digitized by Google

lation algérienne, en joignant au tout un bon index, ce travail, publié en librairie, rendrait de grands services.

— *Revue de Synthèse historique*. La librairie Cerf (12, rue Sainte-Anne), a fait paraître le 20 août la première livraison d'une nouvelle revue qui se propose de dresser pour toutes les divisions de l'histoire un *état* du travail fait et à faire, de rapprocher les diverses études historiques, de neutraliser les effets fâcheux d'une analyse et d'une spécialisation, d'ailleurs nécessaires. Cette revue aspire à être synthétique. De là son nom. Elle comprendra des articles de fond (théorie et interprétation psychologique de l'histoire), des revues générales (I. Histoire générale et institutions politiques; II. Histoire économique; III. Histoire des religions; IV. Histoire de la philosophie et des sciences; V. Histoire littéraire; VI. Histoire de l'art; VII. Arthropogéographie, Anthropologie, Sociologie), des Notes, Questions et Discussions, une Revue bibliographique et un Bulletin critique. La direction est confiée à M. Henri Berr. La Revue paraîtra tous les deux mois (abonnement : 15 fr. pour la France; 17 fr. pour l'étranger).

— *A. Carrière. Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne.* Dans ce mémoire présenté au Congrès des Orientalistes à Rome, en octobre 1899, et dédié à la mémoire de M. Schefer, M. Carrière continue la critique du témoignage historique de Moïse de Khoren et, une fois de plus, il montre que celui-ci s'est borné à compiler et à remanier des matériaux qui lui étaient fournis par d'autres historiens, surtout par les Grecs. Bien loin de confirmer, d'après des sources indigènes, l'autorité de ces derniers, il dépend d'eux et n'a pas de valeur originale. Dans l'énumération des huit sanctuaires païens d'Arménie il suit simplement l'ordre adopté par Agathange dans la description des expéditions de saint Grégoire contre les idoles.

— *Fred. Krop. La prédication apostolique* (Paris. Fischbacher; 1 vol. in-16 de 126 p.; prix : 1 fr., cartonné, 1 fr.20). Ce petit volume est destiné par l'auteur à l'instruction religieuse. Il nous paraît cependant opportun de le signaler ici, parce que dans nombre de pays où l'instruction religieuse laisse absolument de côté l'histoire des origines du christianisme, il pourra rendre service aux adultes eux-mêmes. C'est une tentative pour vulgariser dans l'enseignement populaire les résultats les plus solidement acquis de l'histoire critique du monde apostolique. Tout effort en ce sens doit être vivement encouragé. Il est déplorable, en effet, de voir avec quelle force d'inertie (quand ce n'est pas du génie diplomatique) on continue le plus souvent à raconter à nos contemporains l'histoire religieuse traditionnelle, alors que l'on sait très bien que l'histoire vraie est tout autre. M. Krop procède avec prudence ; ainsi ses élèves ne soupçonneront pas qu'il y ait de sérieuses raisons de mettre en doute l'authenticité des Épitres aux Éphésiens et aux Colossiens. Mais pour ce qui concerne les Pastorales, I Pierre, les Épitres et l'Évangile de Jean il affirme très nettement la thèse de la critique historique. J'aurais désiré qu'il fît ressortir davantage la différence entre l'Évangile de Paul et celui de Jésus, au lieu d'insister sur leur ressemblance. Mais, dans l'ensemble, ce petit livre mérite d'être recommandé et propagé.

Digitized by Google

— Dans le t. XXXVI des « Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques », M. *Léopold Delisle* a analysé un manuscrit très intéressant qui est entré à la Bibliothèque Nationale sous le n° 1782 du fonds latin des nouvelles acquisitions. C'est le registre des *Procès verbaux de la Faculté de théologie de Paris pendant les années 1505 à 1533*, c'est-à-dire pendant une période où la Faculté prit une part très active à la répression de toutes les nouveautés religieuses que la Renaissance chrétienne et la Réformation naissante introduisaient dans la littérature théologique. Cette partie des archives de la Sorbonne était perdue depuis le XVIIe siècle. Elle a été retrouvée par M. le duc de la Trémoïlle dans les papiers de sa famille et donnée par lui à la Bibliothèque Nationale, où elle complète très heureusement le registre des « Censures ou Déterminations de la Faculté de théologie de Paris de 1525 à 1531 qui est coté sous le n° 3381 B du fonds latin.

Enseignement de l'histoire des religions. — La Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études s'est enrichie, durant le dernier exercice, de deux conférences nouvelles : M. *Millet*, ancien élève de l'École d'Athènes, a été chargé d'une conférence sur le *Christianisme byzantin* et M. *G. Raynaud* a été nommé maître de conférences pour l'enseignement des religions de *l'Ancien Mexique*. Depuis plusieurs années déjà M. Raynaud donnait en cours libre un enseignement du même genre. Les études américanistes ont conquis ainsi pour la première fois une place dans l'enseignement public de France. D'autre part, la conférence de M. Millet, complétant l'enseignement de M. Diehl à la Faculté des Lettres et celui de M. Psichari dans la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études, assure désormais aux études byzantines renaissantes une représentation complète dans le haut enseignement à Paris.

Nous apprenons avec plaisir que la Faculté de théologie protestante de Montauban, d'accord avec l'Université de Toulouse dont elle fait partie, a demandé et obtenu de M. le Ministre de l'Instruction publique la transformation du cours complémentaire de théologie biblique professé jusqu'alors, en chaire magistrale d'*histoire des religions et de théologie biblique*. M. Alexandre Westphal, déjà chargé du cours, a été nommé professeur titulaire de la nouvelle chaire. La Faculté de théologie de Montauban est ainsi la première en France à instituer dans son sein un cours d'histoire des religions. Elle donne un bon exemple. Il faut espérer qu'il sera suivi par d'autres.

Nécrologie. Le 13 juillet dernier *Samuel Berger*, professeur adjoint à la Faculté de théologie protestante de Paris, est décédé à la suite d'une longue maladie à Sèvres, où il était venu chercher le repos chez son beau-père, M. Himly, doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Paris. Samuel Berger était un érudit qui avait acquis une autorité scientifique de premier ordre dans le domaine auquel il avait consacré son infatigable activité, à tel point que

Digitized by Google

quatre universités étrangères, et non des moindres, lui avaient conféré le diplôme de docteur en théologie *honoris causa*. L'histoire du texte des versions de la Bible depuis la Vulgate jusqu'aux premières bibles imprimées, tel a été l'objet de ses études. Il en a consigné les principaux résultats dans les ouvrages suivants : *La Bible au* XVIe *siècle* (1879) ; *La Bible française au Moyen Age, étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl* (1884) ; *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (1893), — sans compter nombre d'autres publications de moindres dimensions. — Il était en même temps secrétaire et bibliothécaire de la Faculté de théologie et comme tel il a créé, organisé et catalogué la Bibliothèque de cette Faculté qui est certainement la plus complète en France pour les travaux modernes d'histoire religieuse et de théologie. Le catalogue sur fiches composé par Berger est un modèle. Il n'est que juste que son nom demeure attaché à cette Bibliothèque comme il demeurera gravé dans la mémoire de ses collègues.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 30 mars : *M. Gauckler* a trouvé dans des tombes du VIe et du VIIe siècle, à Carthage, des étuis d'or, surmontés d'une tête de lionne ou de chatte, avec l'uraeus et le disque solaire. Ces bijoux se portaient autour du cou et contenaient des lames d'or ou d'argent, extrêmement minces, enroulées, sur lesquelles on voit des *scènes mythologiques et funéraires égyptiennes*. M. G. en conclut que ce genre de travail était propre à l'industrie punique, non pas uniquement objet d'importation.

M. Théodore Reinach restitue une inscription grecque très mutilée du musée de Berlin ; c'est un *décret honorifique des Juifs* du district sacré d'Onias en l'honneur d'un stratège juif, fils d'Helkias, en 102 av. J.-C.

— *Séance du* 6 *avril* : *M. Léger* communique un mémoire sur *Svantovit* et Saint Vit (voir Revue, t. XLI, p. 354 et suiv.).

— *Séance du* 27 *avril* : Le *P. Ronzevalle*, professeur à l'Université de Beyrouth, adresse un mémoire sur les ruines des temples phéniciens de Deir-el-Galaa, au-dessus de Beyrouth, consacrés à *Baal-Marcod*.

M. *Salomon Reinach* fait connaître le brillant résultat des fouilles entreprises par M. Arthur Evans en Crète, près de Cnosse. Dans le palais d'époque mycénienne que l'on a mis au jour, il y a, en dehors des fresques et autres précieuses découvertes artistiques, toute une bibliothèque de tablettes en terre cuite. Les caractères dont elles sont recouvertes sont complètement différents des hiéroglyphes égyptiens ou des cunéiformes assyriens ; ils ressemblent à ceux que l'on a trouvés à Chypre et en Lycie. M. *R.* pense qu'ils appartiennent au même système graphique que les caractères hittites.

— *Séance du* 19 *mai* : M. *de Mély* pense que la description du temple chaldéen visité par Harpocration qu'il a trouvée dans les *Cyranides*, correspond à la *Tour de Babel* telle qu'elle était au milieu du VIe siècle de l'ère chrétienne. Formée d'un soubassement et de six étages superposés elle avait 67 mètres de haut. On accédait au sanctuaire par 365 marches extérieures, dont 305 en ar-

Digitized by Google

gent et 60 en or, correspondant aux 365 jours de l'année. Les sept étages représentaient les sept jours de la semaine.

— *Séance du 25 mai* : La commission du *prix Fould* a décerné ce prix à M. Émile Mâle pour son ouvrage : *L'art religieux au* XIII*e siècle.*

— *Séance du 8 juin* : M. *R. Basset* envoie des détails sur les résultats de sa mission chez les populations traras, au sud de la province d'Oran. En sus de renseignements archéologiques et linguistiques, M. Basset a recueilli de nombreuses inscriptions tumulaires qui se rapportent pour la plupart à des marabouts. Il croit avoir reconnu les traces d'une influence juive antérieure à l'émigration juive du Maroc. Au dire des indigènes celle-ci ne serait pas antérieure au XVIII*e* siècle.

M. *Audollent*, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, signale la découverte d'une colonne, brisée en trois morceaux, devant un mur dirigé vers le temple de *Mercure Dumias*, à 30 mètres environ du temple, sur le Puy-de-Dôme.

M. *Salomon Reinach* reprend la lecture d'un mémoire sur le *totémisme*. Cette lecture, continuée dans la séance suivante a suggéré une série d'observations de MM. Oppert, Bouché-Leclercq, etc.

***

Avis à nos correspondants. L'administration des Postes nous prie d'insérer l'avis suivant :

« En vue de simplifier le classement des correspondances à distribuer dans Paris et de hâter la sortie des facteurs, l'administration s'occupe de mettre en concordance les circonscriptions de distribution avec la division administrative par arrondissements. Cette mesure ne produira tous ses effets qu'autant que l'adresse des lettres et autres objets pour Paris sera complétée par l'indication de l'arrondissement où réside le destinataire. »

Ainsi l'adresse du bureau de notre Revue devra être libellée : A la direction de la Revue de l'Histoire des Religions, chez M. Leroux, éditeur, *28, rue Bonaparte, Paris, VI*e.

L'adresse de M. Jean Réville : 4, Villa de la Réunion, Paris-Auteuil, XVIe.

L'adresse de M. L. Marillier : 7, rue Michelet, Paris, VIe.

ITALIE

Carlo Pascal. L'incendio di Roma e i primi Christiani (Milan, Albrighi-Segati ; in-8 de 20 p.). L'auteur de cette intéressante brochure reprend, avec des arguments en partie nouveaux, la thèse déjà soutenue par l'historien de l'Empire romain, Schiller, savoir que le fameux incendie de Rome, de l'an 64, ne fut pas simplement imputé aux chrétiens par Néron, désireux de se décharger sur

Digitized by Google

d'autres d'une responsabilité que les historiens romains lui attribuent à lui-même, mais que ce furent véritablement des chrétiens exaltés par les prédications apocalyptiques qui mirent le feu à la grande Babylone pour hâter l'avènement du royaume de Dieu. M. C. Pascal conteste la valeur historique de l'accusation proférée contre Néron par des historiens mal disposés pour lui. Il cherche à montrer, par l'analyse critique de leurs récits, que, si Néron avait réellement prémédité ce crime abominable, l'emploi de son temps au moment de la catastrophe eût été autre. Enfin il insiste sur le caractère social et révolutionnaire des groupes apocalyptiques de chrétiens à Rome et sur la signification que les chrétiens en général attribuèrent à cet incendie.

M. C. Pascal ne semble pas avoir, plus que MM. Schiller et Aubé, démontré ce qui n'est qu'une hypothèse. Il oublie et le petit nombre des chrétiens à Rome et la puissante organisation de la police, pour laquelle rien n'eût été plus aisé que de réprimer un mouvement révolutionnaire aussi limité, si elle l'avait voulu. Que des chrétiens exaltés, convaincus que l'incendie était le commencement du grand bouleversement précédant l'établissement du règne de Dieu sur la terre, aient activé les flammes, c'est possible. Que des chrétiens, en plus grand nombre, aient proclamé devant leurs voisins païens que c'était la réalisation des prophéties de leurs voyants et aient ainsi donné prise à l'accusation dont Néron devait bientôt les rendre victimes, c'est vraisemblable. Mais, à moins de violenter les documents historiques, il n'est pas possible d'aller plus loin dans ce sens.

— *M. Baldassare Labanca*, professeur à l'Université de Rome, a publié dans la « Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini » (avril 1900) un nouvel article destiné à réfuter les attaques de M. Adolfo Venturi : *La storia dell'arte cristiana a proposito del libro « La Madonna » di Adolfo Venturi*. M. Labanca soutient à bon droit qu'il est impossible de faire l'histoire de l'iconographie des madones italiennes sans tenir compte de la pensée religieuse qui a inspiré ces représentations. Si dans la décadence artistique de l'Italie il y a eu trop de madones qui sont dépourvues de toute espèce de caractère religieux, il n'est certainement pas permis de perdre de vue les modifications de la conception religieuse de la madone, de l'idéal de la madone, qui a déterminé l'évolution des représentations plastiques.

— M. le professeur *Ficker*, de Strasbourg, a découvert à Rome, dans la Vaticane, des écrits de *Luther* que l'on croyait perdus. Complétant cette trouvaille par d'autres, faites dans des Bibliothèques allemandes, il a réussi à reconstituer les Commentaires sur l'Épître aux Romains et sur l'Épître aux Hébreux, qui datent des années 1515 à 1517.

— Le *second Congrès d'archéologie chrétienne* s'est réuni à Rome, à l'occasion des fêtes pascales de l'année jubilaire, du 17 au 25 avril 1900, sous la présidence de M. l'abbé Duchesne, directeur de l'École française de Rome. Plusieurs excursions et visites à des monuments célèbres ont été organisées (Cimetière de Priscille, Villa Albani, la Grotte sacrée du Vatican, Cimetière de Domitilla,

Digitized by Google

Musée chrétien de Saint-Jean de Latran, Forum, Via Latina, etc). L'assistance a été très nombreuse : 526 étrangers et 375 Italiens se sont fait inscrire, parmi lesquels beaucoup de dames et de demoiselles. Les Actes du Congrès seront publiés ultérieurement.

ALLEMAGNE

Nous avons reçu du *Theologischer Jahresbericht* (Berlin. Schwetschke) la fin de la revue des publications de l'année 1898, soit la Théologie pratique et l'Art ecclésiastique, confiés à MM. Marbach, Lülmann, Foerster, Hering, Everling, Hasenclever et Spitta. La seconde partie, contenant l'histoire ecclésiastique, a été enrichie d'un Supplément sur l'Histoire de l'Église depuis 1648, par M. A. Hegler. Enfin le Registre général est dû à M. Funger. Cette excellente revue, qui seule permet de se tenir au courant de l'ensemble de la production littéraire théologique dans le monde, devrait être plus connue et plus répandue en France. Les éditeurs de livres français d'histoire ou de philosophie religieuses devraient lui adresser régulièrement leurs publications nouvelles.

Pour l'année 1899 c'est de nouveau la revue des publications exégétiques qui est prête la première. L'Ancien Testament est traité par M. Siegfried, le Nouveau par M. Holtzmann, deux maîtres.

— Dans le *Grundriss der Dogmengeschichte* (Berlin, Reimer; in-8 de XI et 648 p.) M. *A. Dorner* fournit un pendant et, à certains égards seulement, un complément à la célèbre histoire des dogmes de A. Harnack. Sa conception fondamentale se rapproche sensiblement de celle de M. Sabatier. Les dogmes sont pour lui l'expression temporaire de la pensée chrétienne en cours d'évolution continue. Le christianisme ne s'épuise pas plus dans les doctrines de l'Église primitive que dans les symboles des grands conciles œcuméniques. Il utilise et s'assimile dans une certaine mesure les connaissances et les méthodes des milieux successifs où il se propage et des périodes historiques qu'il traverse. Aussi M. Dorner ne croit-il pas qu'il faille, avec M. Harnack, arrêter l'histoire des dogmes au XVIe siècle, avec l'apparition de l'individualisme protestant. Pour avoir été plus abondants et plus divers les systèmes dogmatiques n'ont pas perdu leur valeur ni leur signification dans les trois derniers siècles. L'ouvrage de M. Dorner repose sur une connaissance approfondie des doctrines chrétiennes et il est inspiré d'un esprit sagement libéral.

ÉTATS-UNIS

M. *Paul Haupt*, de John Hopkins University, a repris dans un article du « Journal of biblical literature » intitulé : *Babylonian elements in the Levitic*

Digitized by Google

ritual la démonstration d'une thèse qu'il a déjà soutenue devant la Société Orientale américaine dans une communication sur l'Origine du Pentateuque : pour lui, si l'étude comparée de la religion antéislamique des Arabes éclaire d'un jour précieux certaines formes de l'ancien culte israélite, l'origine du cérémoniel juif complet tel que nous le trouvons dans le code sacerdotal, doit être cherchée dans les textes rituels cunéiformes des Assyro-Babyloniens.

Dans la même revue (1900, t. XIX) M. *Morris Iastrow*, professeur à l'Université de Pennsylvanie, a publié un article intitulé : *The Name of Samuel and the stem shaal*, dont la conclusion, un peu hardie, est que *Shemuél* signifiait originairement « fils de Dieu ».

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

Digitized by Google

Digitized by Google

LE CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Nous avons tenu nos lecteurs au courant de la préparation du *Congrès international d'histoire des religions* qui s'est réuni à Paris, du 3 au 8 septembre. Nous ne reviendrons donc pas sur la définition de la nature de cette réunion que les appels et les circulaires de la Commission d'organisation ont suffisamment éclaircie. L'expérience, d'ailleurs, a prouvé que les intentions des organisateurs avaient été bien comprises. A aucun moment le Congrès d'histoire des religions ne s'est transformé en Congrès ou Conférence des ressortissants des diverses religions ou confessions qui se partagent actuellement l'humanité. Cependant il y avait là des hommes de races, de croyances, de doctrines philosophiques différentes, quelques membres du clergé catholique, des croyants fervents, des théologiens protestants, des rabbins, des professeurs de théologie bouddhiste du Japon, des mohamétans, des positivistes, bref des hommes professant les opinions les plus différentes. Pas un instant la paix n'a été troublée entre eux. La pratique unanimement acceptée de la méthode critique ou scientifique d'investigation a maintenu entre ces hommes à tant d'égards si divers l'estime réciproque, la libre discussion et le ferme propos de ne faire appel qu'à la raison et à l'étude pour résoudre les problèmes dont ils s'occupaient. Il y a là un fait digne d'être signalé, comme un premier témoignage de la transformation que les études scientifiques font subir aux mœurs tradionnelles, même sur un domaine où les passions s'enflamment si rapidement, et en quelque sorte

Digitized by Google

une première manifestation des bienfaits que la science des religions peut contribuer à répandre. La presse quotidienne, débordée par la quantité des Congrès de l'Exposition et par la surabondance de merveilles que celle-ci a fait défiler sous les yeux de la foule, ne semble pas avoir saisi ce caractère si intéressant et si instructif du *Congrès de l'histoire des religions*. En tous cas elle ne l'a pas suffisamment mis en lumière. Il nous sera permis, à nous qui depuis vingt ans, dans la Revue, luttons pour cette cause, d'attirer l'attention de nos lecteurs sur cette démonstration expérimentale de la vérité que nous nous efforçons de propager et de nous réjouir du résultat du Congrès.

Les rédacteurs de la Revue ont pris personnellement une part trop directe à sa préparation et à son organisation pour qu'ils puissent émettre un jugement désintéressé à son sujet. Ils tiennent tout au moins à remercier leurs collègues au Congrès du concours si actif et si bienveillant que ceux-ci leur ont apporté et, tout particulièrement, non sans une douce émotion, des témoignages de sympathie et d'estime qu'ils ont adressés, par la bouche de leurs représentants les plus autorisés, à la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Les séances ont été généralement très suivies et très bien remplies. Nos lecteurs seront à même de s'en convaincre. Par suite d'un accord avec notre éditeur M. Leroux, la plupart des communications présentées au Congrès seront insérées dans la Revue avant d'être publiées dans les *Actes* qui seront mis à la disposition des membres du Congrès et qui comprendront plusieurs volumes. Dans la présente livraison nous donnons un procès verbal sommaire des séances et les discours des séances d'ouverture et de clôture. Nous publierons ensuite les travaux qui ont été lus dans les séances générales, puis ceux qui ont été présentés et discutés dans les Sections.

On verra que l'expérience de ce premier Congrès a déterminé l'unanimité de ses membres à en voter la périodicité. Un second Congrès international d'histoire des religions se

Digitized by Google

réunira en 1904, dans une ville qui sera choisie par une Commission internationale. L'œuvre inaugurée à Paris se continuera donc pour le plus grand profit de nos études. A mesure que l'on en comprendra mieux la portée, à mesure aussi les concours viendront plus nombreux et plus actifs. Le passé nous est ici garant de l'avenir.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

RÉUNI A PARIS, DU 3 AU 8 SEPTEMBRE 1900

PROCÈS-VERBAUX

I

Séances générales

(*Procès-verbaux rédigés par M. Jean Réville.*)

I. Séance d'ouverture, *le lundi, 3 septembre, au Palais des Congrès, à l'Exposition.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2 par M. Albert Réville, président de la Commission d'organisation, assisté des deux secrétaires, MM. Léon Marillier et Jean Réville, de MM. Oppert et Senart, vice-présidents.

Après une allocution de M. Albert Réville et sur la proposition de M. Oppert, le président et les secrétaires sont confirmés dans leurs fonctions par acclamation, ainsi que les autres membres du Bureau.

Sont nommés vice-présidents du Congrès : MM. le comte *A. de Gubernatis*, professeur à l'Université de Rome ; le comte *Goblet d'Alviella*, sénateur de Belgique et professeur à l'Université libre de Bruxelles ; M. *I. Goldziher*, professeur à l'Université de Buda-Pesth ; M. *E. Carpenter*, professeur à Manchester College, à Oxford ; M. *Naville*, de Genève, membre correspondant de l'Institut de France.

M. Marillier donne lecture d'une lettre très sympathique de M. Max

Digitized by Google

Muller, qui s'excuse, vu son âge et sa santé, de ne pas pouvoir assister au Congrès (on en trouvera le texte plus loin). M. Tiele, professeur à Leyde, s'excuse également pour cause de maladie. Sur la proposition du président, MM. *Max Muller* et *Tiele* sont nommés présidents d'honneur du Congrès.

M. Tiele devait occuper la tribune à la première séance pour résumer le développement et les progrès de l'histoire des religions pendant le XIXe siècle. Retenu en Hollande par l'état de sa santé, il a été remplacé par M. *Albert Réville* (voir plus loin le discours de M. Albert Réville, qui a été salué de nombreux applaudissements).

M. *Bonet-Maury*, délégué du Ministère de l'Instruction publique, salue les congressistes au nom de M. le Ministre (voir plus loin son allocution).

M. *Paul Carus*, délégué du gouvernement des États-Unis, salue le Congrès au nom de ses compatriotes et apporte les souhaits de la « Religious Parliament Extension », la société issue du Parlement des Religions de Chicago pour continuer son œuvre.

M. *Fries*, envoyé au Congrès aux frais du roi de Suède, prononce les paroles suivantes :

« Ce n'est pas seulement comme envoyé aux frais du gouvernement suédois que je me permets de prendre la parole ici. Ayant été un des organisateurs et le secrétaire du *Congrès des sciences religieuses* à Stockhlom, en 1897, je viens exprimer ma profonde joie de ce que ce Congrès de l'histoire des religions a été organisé par la célèbre institution qui nous a invités : la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études à Paris. Ainsi les idées et les espérances que nous avons essayé de réaliser pour la première fois à Stockholm en nous réunissant au nom de l'étude scientifique de la religion, vont trouver ici une manifestation plus complète et plus parfaite. En faisant mes meilleurs vœux pour que le travail du Congrès soit utile et fécond pour la science de la religion et qu'il profite ainsi à la vie religieuse elle-même, j'ai l'honneur de dire au nom de mes compatriotes : Vive le Congrès ! Vive la belle France ! »

M. *Ed. Montet*, doyen de la Faculté de théologie de Genève, apporte les vœux de l'Université de Genève qui l'a délégué. Il rappelle que cette Université a été une des premières qui ait fait place à l'enseignement de l'histoire des religions. Il rend hommage, en quelques paroles émues, à la mémoire de M. le professeur Combe, de Lausanne, décédé quelques jours avant l'ouverture du Congrès dont il était membre.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

Digitized by Google

II. Séance générale, *du mardi, 4 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 2 heures 1/2 par M. le comte A. de Gubernatis, vice-président.

M. *Senart* lit un savant mémoire sur le *Bouddhisme et le Yoga.*

M. *A. Sabatier* lit une étude sur la *Critique biblique et la science des religions.*

M. *Jean Réville* présente un rapport sur l'*Etat actuel de l'enseignement de l'histoire des religions en Europe et en Amérique.* Ces travaux seront imprimés intégralement.

M. *de Gubernatis* remercie les conférenciers. Il présente une étude de M. *Labanca*, professeur à l'Université de Rome, retenu en Italie par le mauvais état de sa santé, sur la « Vie de Jésus de Renan en Italie. »

La séance est levée à 5 heures.

III. Séance générale *du jeudi, 6 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 2 heures 20 par M. Naville, vice-président. L'assistance est nombreuse comme à la précédente séance.

M. *I. Goldziher*, empêché de prendre la parole lui-même à cause d'un enrouement, prie M. Hartwig Derenbourg de lire son mémoire sur l'*Islam et le Parsisme.*

M. le comte *Goblet d'Alviella* donne lecture de son travail sur les *Relations historiques de la religion et de la morale.*

M. *L. Marillier*, remplaçant M. *A. Nutt*, retenu en Angleterre, fait une rapide conférence sur le *Rôle et l'importance du folklore dans la science des religions.*

Ces travaux seront imprimés intégralement. Ils ne soulèvent pas de discussion.

La séance est levée à 4 heures 3/4.

IV. Séance générale *du samedi matin, 8 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2 par M. le comte Goblet d'Alviella, vice président.

M. Fournier de Flaix lit et commente la *Statistique des religions*

Digitized by Google

en 1900 qu'il a dressée d'après les renseignements fournis par les recensements, les missionnaires, les travaux des économistes et des agents consulaires.

Le président énumère les ouvrages qni ont été envoyés au Congrès en guise d'hommage, par leurs auteurs, MM. R. N. Cust, secrétaire honoraire de la Royal Asiatic Society of Breat Britain and Ireland, — Antonio de Nino, — C. M. Grant, — E. Mogk, professeur à l'Université de Leipzig, — Macauliffe, de Madras, — R. Dussaud, élève diplômé de l'École des Hautes-Études, — ainsi que par quelques membres assistant au Congrès, MM. A. Foucher, Stanislas Prato, Th. Pinches, Jean Capart, H. Camerlynck.

Les Vœux. — Le Congrès passe ensuite à l'*examen des vœux* émis par les Sections ou par certains membres à titre individuel :

a) Il adopte à l'unanimité un vœu de la 1re Section tendant à ce que M. Marillier soit chargé de préparer pour le prochain Congrès un rapport sur la détermination précise des termes en usage dans l'histoire des religions et spécialement dans celle des non civilisés.

b) Il adopte de même le vœu de la 2e Section, développé et appuyé par M. Senart et ainsi conçu : « Le Congrès considérant : 1° les services éminents déjà rendus aux études bouddhiques par les savants japonais venus en Occident (Nanjio, Kasavara, Fujishima, Takakusu, etc) ; 2° la prospérité, attestée par de récents rapports, des études bouddhiques au Japon; 3° la richesse des documents conservés dans les couvents japonais, — exprime le vœu que les églises bouddhiques du Japon s'associent d'une manière plus étroite et plus suivie aux recherches poursuivies par les savants occidentaux, en créant une revue périodique rédigée dans les langues européennes où seraient publiées des notices bibliographiques sur les principaux travaux paraissant au Japon et en langue japonaise. »

c) Sur la proposition de la 4e Section et après quelques explications fournies par M. *Ed. Montet* à la demande de M. *Théodore Reinach*, le Congrès adopte le vœu : « qu'un groupe de savants dresse l'inventaire de la littérature arabe chrétienne, de la littérature judéo-arabe et, d'une manière générale, de la littérature arabe non musulmane.

d) A la demande de la 8e Section, le Congrès adopte le vœu qu'elle a émis au cours de la discussion d'un très remarquable travail de M. *Conybeare* (d'Oxford) sur les *Sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes*, ainsi conçu : « Le Congrès émet le vœu que l'attention des érudits et des historiens se porte de plus en plus sur les

Digitized by Google

liturgies, rites et pratiques des églises chrétiennes qui se sont développées en Orient en dehors de l'influence de la Grèce et de Rome, pour compléter notre connaissance actuelle de l'ancien christianisme, fondée presque exclusivement sur des documents d'origine gréco-romaine. »

e) Le Congrès adopte également un vœu émis par M. Camerlynck d'Amiens, qui avait demandé une étude sur les rapports du Bouddhisme et du Christianisme, en le modifiant de manière à lui donner un caractère plus nettement historique. « Le Congrès exprime le vœu qu'au prochain Congrès l'attention soit attirée sur les rapports qui ont pu exister au début entre le Bouddhisme et le Christianisme. »

Au contraire, le Congrès repousse un vœu formulé par M. Fries, de Stockholm, tendant à ce que les programmes des prochains Congrès englobent la philosophie de la religion aussi bien que l'histoire des religions et que, d'une façon générale, ces assemblées s'occupent de toutes les sciences religieuses. M. Goblet d'Alviella et M. Marillier montrent le danger qu'il y aurait à entrer dans cette voie. Ils font observer que le règlement du présent Congrès a été très largement interprété; il est entendu qu'il devra toujours en être ainsi.

f) Le Congrès repousse également sans discussion un vœu de M. *Camerlynck,* d'Amiens, tendant à ce que les futurs Congrès s'occupent de résoudre le problème de l'ordre dans lequel les religions ont apparu sur la terre.

g) M. *Stanislas Prato,* directeur du Gymnase royal de Fabriano (Italie), s'appuyant sur l'importance des élément religieux dans l'œuvre du Dante, demande que le Congrès contribue à la constitution d'une Société Dantesque.

A la demande de M. de Gubernatis, ce vœu est renvoyé à la Société des études italiennes.

Périodicité. — Après avoir épuisé la série des vœux, le Congrès aborde la question de sa périodicité. Le président de la séance, M. *Goblet d'Alviella,* constate le succès du Congrès et en félicite les organisateurs. Cela prouve qu'une réunion de ce genre répond à un besoin réel. Le secrétaire, M. *Jean Réville,* propose une périodicité de quatre ans; M. Fries propose cinq ans et demande que la seconde session ait lieu dans une petite ville où il n'y ait pas trop d'attractions, de nature à détourner les membres de leurs travaux.

Le président donne lecture de deux propositions émanant, l'une de MM. Geddes et Marr, secrétaires du Groupe Britannique de l'École internationale de l'Exposition, qui invitent le Congrès à se réunir à

Digitized by Google

Glasgow pendant l'été de 1901, à l'occasion de l'Exposition internationale qui se tiendra dans cette ville, — l'autre du Comité organisateur de l'Exposition universelle de Liège, en 1903, invitant le Congrès à contribuer à cette grande entreprise en décidant de fixer la seconde session en 1903, à Liège.

Ces deux propositions doivent être écartées, parce que l'Assemblée vote à une grande majorité la périodicité de quatre ans et décide de se réunir en 1904.

Sur la proposition du président et malgré l'opposition de M. Marillier qui demande la nomination immédiate d'un Comité international, le Congrès décide de continuer ses pouvoirs à la Commission actuelle et lui donne mission de constituer une commission internationale qui choisira la ville où siégera le prochain Congrès et provoquera, dans la ville choisie, la création d'un Comité national chargé de l'organiser. M. Théodore Reinach observe que les savants qui ont accepté d'être les correspondants du Congrès à l'étranger, constituent le cadre tout préparé de la future commission internationale.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

V. Séance de clôture, *le samedi, 8 septembre, après-midi, au Palais des Congrès à l'Exposition.*

La séance est ouverte à 2 heures 20, par M. Albert Réville, président. Siègent au bureau : MM. Oppert, Goldziher, Naville, Goblet d'Alviella, Carpenter, Philippe Berger, Bonet-Maury et les secrétaires, MM. Jean Réville et L. Marillier. M. l'ambassadeur d'Italie honore la réunion de sa présence.

M. Jean Réville donne lecture, pour M. *Paul Carus*, d'une notice envoyée par M. *Carrol Bonney* sur le *Parlement des religions de Chicago*.

M. le comte *A. de Gubernatis* prononce un très beau discours sur l'*Avenir de la Science des Religions* (voir le texte plus loin).

M. *Albert Réville*, président, après avoir remercié M. de Gubernatis, constate le succès du Congrès. Les travaux ont été nombreux et sérieux et les réunions des Sections ont été fructueuses. Le Président félicite les membres de l'excellent esprit qu'ils ont fait régner dans toutes les délibérations. Ils vont se séparer dans le sentiment de la fraternité humaine qui unit les hommes consciencieux au-dessus des diversités d'opinions ou de confessions. Le Congrès de Paris a créé ainsi un précédent qui déterminera le caractère des congrès futurs.

Digitized by Google

M. *Oppert* reporte sur le Président du Congrès le mérite de ce succès. L'assemblée ratifie par de chaleureux applaudissements les remerciements et les félicitations qu'il adresse au président et aux membres du bureau.

Le Président prononce la clôture du Congrès et lève la séance à 4 h. 45.

II

Réceptions et fêtes

Le mercredi, 5 septembre, M. *E. Guimet*, vice-président de la Commission d'organisation, a reçu les membres du Congrès au *Musée Guimet*, place d'Iéna. Il fait les honneurs du beau Musée fondé par lui à Lyon, puis transféré à Paris en 1888. Le fondateur-directeur assisté de M. de Milloüé, conservateur, conduit les congressistes à travers les galeries en leur donnant de rapides explications sur l'origine des diverses collections dont se compose ce musée unique en son genre. Un buffet est dressé dans la Bibliothèque. Le président du Congrès invite ses collègues à vider les premières coupes de champagne en l'honneur de M. Guimet. Il rappelle les services nombreux rendus par le directeur du Musée à la science des religions et le remercie de sa gracieuse réception.

Le vendredi, 6 septembre, le Président du Congrès a reçu, chez ses enfants, M. et Mme Jean Réville, à la Villa de la Réunion (Auteuil) les membres du Congrès. M. Oppert a bu à la santé de M. Albert Réville.

Le samedi, 7 septembre, un banquet de 80 couverts a réuni une dernière fois une partie des congressistes au premier étage de la Tour Eiffel, dans le Restaurant Russe, d'où l'on jouit d'une très belle vue sur l'Exposition et sur Paris. La plus franche gaieté a régné durant ce repas, auquel de nombreuses dames assistaient. Le président a porté la santé du Président de la République et des souverains ou chefs d'état des nationalités représentées au Congrès. De nombreux toasts ont été prononcés par MM. Bonet-Maury, de Gubernatis, Goblet d'Alviella, Klein, etc., etc. On s'est séparé vers 11 heures.

Digitized by Google

III

Séances des Sections

La Commission d'organisation avait fixé à huit le nombre des sections.

I. Religions des non-civilisés et de l'Amérique précolombienne.

II. Religions de l'Extrême-Orient.

III. Religion de l'Égypte.

IV. Religions sémitiques (Assyro-Chaldée, Asie antérieure, Judaïsme, Islamisme).

V. Religions de l'Inde et de l'Iran.

VI. Religions de la Grèce et de Rome.

VII. Religions des Germains, des Celtes et des Slaves.

VIII. Christianisme.

Les Sections I et VII, II et V, III et IV ont jugé plus avantageux de fusionner leurs travaux. Le nombre des Sections qui ont siégé séparément s'élève par conséquent à cinq.

Elles ont toutes siégé dans les locaux de l'École pratique des Hautes-Études, à la Sorbonne, les Sections VI et VIII dans les salles de la Section des Sciences Religieuses, où se trouvait aussi le Secrétariat du Congrès, les autres dans les salles de la Section des Sciences historiques et philologiques, obligeamment mises à la disposition des organisateurs du Congrès par le président de cette Section, M. Gabriel Monod.

SECTIONS I ET VII

RELIGIONS DES NON-CIVILISÉS, DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE, DES GERMAINS, DES CELTES ET DES SLAVES.

(*Procès-verbaux rédigés par M. L. Marillier.*)

I. *Séance du lundi*, 3 *septembre*. — La séance s'est ouverte à 2 h. 1/2 sous la présidence provisoire de M. L. Marillier, secrétaire du Congrès.

Les membres inscrits à la Section ont émis l'avis qu'il n'y avait pas lieu de procéder à la division prévue au programme en deux sous-sections consacrée l'une aux religions des non-civilisés, l'autre aux religions des civilisations américaines précolombiennes.

Le bureau a été alors constitué : M. *Goblet d'Alviella* a été choisi

Digitized by Google

comme président, M. *L. Marillier* comme secrétaire. Il a été convenu qu'il s'acquitterait des fonctions de président en l'absence de M. Goblet d'Alviella.

1° La parole a été donnée à M. *Camerlynck* pour la lecture d'un résumé de son mémoire sur *L'origine de la pensée religieuse et des religions*, dont le manuscrit a été déposé sur le bureau.

2° En l'absence de l'auteur, M. L. Marillier a fait connaître à la Section, la substance du très important travail que M. *Wenceslas Sieroszewski* a envoyé au Congrès sur *La religion, les croyances, les rites et les coutumes des Yakoutes* et en particulier sur le chamanisme et les pratiques de sorcellerie.

M. *Marillier* a commenté plusieurs passages de ce mémoire, en rapprochant des faits qui y étaient contenus des faits parallèles empruntés à des documents relatifs à d'autres peuples non civilisés ou à demi-barbares. MM. *de Zmigrodski* et *Bugiel* prennent part à cette discussion.

La séance est levée à 5 h. 1/2.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. Goblet d'Alviella pour la lecture d'un mémoire sur *L'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux*, et il montre que seule elle peut permettre d'en dégager le sens véritable et les lois : il délimite le domaine où elle a son application et celui où seule est de mise la méthode historique proprement dite.

Une discussion s'engage sur ce mémoire à laquelle prennent part MM. *de Gubernatis*, *Jean Réville* et *L. Marillier*.

M. L. Marillier cherche à mettre en lumière ce fait que seuls les mythes et les rites, empruntés par un peuple à un autre, réussissent à se développer aisément sur le sol nouveau, où ils sont transplantés, qui ont des traits de ressemblance avec des pratiques ou des légendes qui appartiennent en propre aux populations, qui les ont adoptés par imitation.

Il montre le rôle essentiel joué dans l'évolution des rites par l'oubli de leur sens originel, et reprenant la thèse exposée par M. Goblet d'Alviella s'attache à faire voir comment se complètent et s'éclairent l'une l'autre la double étude historique et synthétique, analytique et comparative des religions.

2° M. Goblet d'Alviella, en l'absence de M. de la Grasserie, résume à

Digitized by Google

grands traits le contenu de son mémoire sur le *Rôle social du sacrifice.*

M. *L. Marillier*, discutant la théorie de M. de la Grasserie, s'efforce d'établir que le lien est moins étroit que ne le pense l'auteur entre le banquet rituel et le sacrifice, que le sacrifice d'alliance, le sacrifice d'offrande, le banquet communiel sont des formes autonomes du culte, et surtout que M. de la Grasserie a négligé de faire nulle place dans sa théorie au sacrifice de contrainte, au sacrifice magique sous sa double forme (action exercée sur les dieux, action exercée directement sur les phénomènes).

La séance est levée à 11 h. 3/4 après un échange de vues entre MM. Goblet d'Alviella et Marillier.

La Section décide avant de se séparer, qu'il y a lieu de réunir en une seule les sections I et VII.

III. *Séance du 5 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2, sous la présidence de M. Goblet d'Alviella.

1° M. L. Marillier donne lecture de la première partie du mémoire de M. de la Grasserie sur *Le totémisme dans ses rapports avec la formation du clan, la zoolâtrie et la metensomatose.* Il conteste le bien fondé de la théorie de l'auteur, qui fait du totémisme un culte essentiellement individuel, qui néglige les différences qui séparent le culte totémique, culte de vénération et d'affectueux respect, du culte fétichique, culte de contrainte, et qui omet de mettre en lumière ce trait essentiel de toute pratique totémique, qu'elle implique une alliance d'un individu ou d'un groupe humain, avec une *espèce*, un *clan* animal ou végétal, ou un groupe d'objets inanimés (étoiles, etc.) assimilé par analogie à une espèce animale.

2° M. *de Zmigrodzki* lit alors, en le commentant par des dessins qu'il place sous les yeux de ses auditeurs, son travail sur l'histoire de la religion primitive du soleil et du feu; c'est l'explication à la fois historique et philosophique d'une sorte de tableau de 12 mètres de long qui porte 1.500 figures où sont reproduits des monuments et des objets divers où apparaissent les multiples formes du *Swastika* et de la roue solaire. M. de Zmigrodzki voit dans ces représentations, dans celle spécialement de la croix pré-chrétienne, les symboles d'une religion primitive de type monothéiste, qui aurait été répandue sur la plus grande partie de la terre et aurait préexisté aux divers cultes animistes et monothéistes.

M. Goblet d'Alviella combat les conclusions de l'auteur, tout en rendant hommage à son érudition et en insistant sur les services que son

Digitized by Google

travail pourra rendre à la science comparée des religions. Il lui semble que la propagation des symboles étudiés par M. de Zmigrodzki n'implique pas nécesssairement l'existence d'une religion commune, que les mêmes symboles très simples peuvent d'ailleurs, sous l'influence de conditions physiques et mentales pareilles, avoir été imaginés indépendamment en un grand nombre de lieux différents, et qu'enfin on peut par des procédés graphiques établir artificiellement des liens entre des représentations figurées réellement étrangères les unes aux autres. Il ajoute qu'en tous cas, si même on acceptait la thèse de M. de Zmigrodzki sur la communauté originelle de religion de tous ces peuples chez lesquelles se retrouve le Swastika, on n'en saurait conclure que cette religion commune soit le monothéisme.

M. L. Marillier montre par des exemples que très souvent des symboles se propagent comme motifs ornementaux, alors qu'ils sont dépourvus de toute valeur religieuse pour ceux qui les adoptent. Il apporte de nouveaux faits à l'appui des objections de M. Goblet d'Alviella.

3° La parole est alors donnée à M. Oltramare pour la lecture d'un mémoire sur *l'Évolutionnisme religieux*. M. Oltramare cherche à établir que, si les religions subissent des changements, elles ne sont pas du moins soumises dans leurs transformations à des lois uniformes. Elles n'ont pas en elles de principe intérieur d'évolution : elles ne se modifient et ne s'altèrent que sous la pression des conditions extérieures.

M. Goblet d'Alviella montre qu'il en est de même pour les phénomènes sociaux : institutions et coutumes évoluent elles aussi, parce que les conditions où est placé le groupe social se modifient et, dans la mesure où elles se modifient, elles n'en évoluent pas moins suivant des lois partiellement déterminables. Les conceptions qui imposent leur forme au sentiment religieux, les rites où il s'incarne sont en un perpétuel devenir et ce sentiment même se modifie en son accent et sa portée bien que plus lentement.

M. Marillier intervient dans la discussion pour confirmer par des faits les vues émises par M. Goblet d'Alviella. Il fait en outre remarquer que les remarques de M. Oltramare ne s'appliquent qu'aux religions éthiques fortement individualisées, dont chacune porte l'empreinte de son fondateur et dont chacune suit une loi d'évolution, qui lui est propre, mais que les religions naturistes, que toutes les religions naturistes sont soumises en leurs transformations et leurs progrès à des lois uniformes, auxquelles obéissent également en leurs constante évolution les multiples éléments

Digitized by Google

rituels et mythologiques que les grandes religions universalistes leur ont empruntés.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

IV. *Séance du 6 septembre* 1900. — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. L. Pineau pour la lecture d'un mémoire sur la *Chanson de Hagbard et de Signe et le mythe de Jupiter et Danaé*. L'auteur démontre que le récit de Saxo Grammaticus est dans la dépendance de la chanson populaire qui subsiste encore de nos jours : elle est, d'ailleurs, à ses yeux d'origine beaucoup plus ancienne et on en retrouve le thème dans un des lais de Marie de France, et dans plusieurs contes allemands, scandinaves, bretons et irlandais. Le trait initial, c'est le déguisement féminin dont se revêt le héros pour se rapprocher de sa bien-aimée et le caractère fatal et surnaturel de l'amour qui les pousse l'un vers l'autre. Dans ce déguisement M. Pineau voit la dernière forme de la conception ancienne des métamorphoses des dieux — ou plutôt du dieu fécondateur par excellence, du soleil, qu'il semble en quelque mesure identifier avec Zeus. Il trouve de nouveaux indices de la réalité de ce caractère de héros solaire qu'il attribue à Hagbard, dans une chanson des îles Fœrœ où Hermundar, au cours d'aventures qui semblent calquées sur celles de Hagbard, fait un voyage au pays des morts et de la nuit.

MM. Monseur et Marillier, en complet accord avec M. Pineau sur le point d'histoire littéraire qu'il a tenté d'élucider, contestent la légitimité des conclusions qu'il prétend tirer de l'analyse de la chanson populaire. Il leur semble que M. Pineau a, pour expliquer sa diffusion, trop aisément écarté l'hypothèse de l'emprunt, si aisé entre Bretons, Gallois, Irlandais, Scandinaves et Français à cette période de l'histoire, et que cette diffusion, d'ailleurs, impliquât-elle qu'elle appartient au patrimoine commun des Aryens d'Europe ou à celui des races qui ont occupé avant eux le même sol, on n'en pourrait conclure que l'on se trouve en présence d'un mythe solaire. Tous ces éléments merveilleux ne sont pas mythiques et d'ailleurs rien ne prouve que ce déguisement en femme ne soit une simple fiction romanesque (elle est si aisée à imaginer) ou un ressouvenir de certains rites nuptiaux. Tous les dieux, tous les sorciers de plus, sont doués du pouvoir de se métamorphoser en animaux : cela n'a rien de spécifique. Il se peut au reste que les multiples formes animales de Zeus, résultent du fait que son culte s'est

Digitized by Google

substitué à celui de divinités thériomorphiques locales. Le caractère surnaturel de l'amour peut résulter de l'emploi de philtres ou de charmes, il n'a pas de caractère mythique. Le voyage au pays des morts est une aventure courante des héros de toute provenance et l'épisode de la conception merveilleuse intervient en des contes d'où toute signification cosmique est absente.

2° M. W. Bugiel donne alors lecture d'un travail sur la *Démonologie du peuple polonais*, qui apporte à la mythologie de précieuses contributions.

La séance est levée à 11 heures et demie.

V. *Séance du 7 septembre* 1900. — La séance est ouverte à 9 h. 1/4 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. Paul Carus pour la lecture d'un mémoire sur *L'influence de la Science sur la Religion*. L'auteur insiste sur le fondement commun qu'elles possèdent dans l'amour et la recherche de la vérité. Il montre comment la religion se modifie sous l'action de la science des religions et termine par quelques développements sur la religion de la science et sa portée pratique. Après un échange de vues entre MM. Carus et de Zmidgroski, la discussion est close.

2° M. le capitaine *Bertrand* lit un travail sur la transformation religieuse qui s'est opérée sous l'influence des missions chrétiennes chez les ba-Rotsi et les ba-Ssouto.

3° M *Stanislas Prato* donne lecture de deux mémoires, le premier sur les croyances religieuses anciennes du Mexique et du Pérou et leurs relations avec celles de l'ancien monde, le second sur le culte de Phtah, ledieu égyptien du feu, comparé à ceux de Hephaistos et de Vulcain.

4° M. L. Marillier achève d'exposer les idées contenues dans le mémoire de M. *de la Grasserie sur le totémisme*. Il présente au Congrès un bref résumé du mémoire du même auteur sur *La non-sexualité et la sexualité chez les divinités*. M. de la Grasserie aboutit à cette conclusion que le mysticisme n'est qu'une forme altérée de la sexualité.

Faute de temps la discussion n'est pas ouverte sur ces derniers mémoires.

La séance est levée à midi et quart.

Digitized by Google

SECTIONS II ET V

Religions de l'Extrême-Orient, de l'Inde et de l'Iran

(*Procès-verbaux rédigés par M. A. Foucher*).

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures 1/2, sous la présidence provisoire de M. *E. Senart*, vice-président de la Commission d'organisation.

Le vœu unanime des membres maintient M. *E. Senart* dans ses fonctions de président.

M. A. Foucher, maître de conférences à la Section des sciences religieuses, est nommé secrétaire.

M. le Président propose de choisir un vice-président parmi les membres de la Section d'Extrême-Orient. M. *Ed. Chavannes*, professeur au Collège de France, décline cet honneur, mais demande que M. *de Groote* soit nommé président honoraire; cette proposition est acceptée à l'unanimité.

M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France, est ensuite nommé vice-président.

M. Senart présente à l'Assemblée de la part de l'éditeur, M. Macauliffe (Mussoorie, India), *The most ancient Biography of Baba Nanak, the founder of the Sikh Religion*, lithographiée en caractère *gurumukhi*.

M. le président passe ensuite à la fixation de l'ordre du jour et lit la liste des communications annoncées.

1° M. *V. Henry*, professeur à l'Université de Paris, veut bien, à l'appel de son nom, se mettre à la disposition de ses collègues, et donner immédiatement lecture de son intéressante étude sur les rapports du Bouddhisme et du Positivisme. M. Henry insiste surtout sur les différences que présentent les deux systèmes. M. le Président le loue tout particulièrement de cette prudence en rappelant le danger que présentent toujours de tels rapprochements entre des doctrines issues de civilisations si différentes et séparées par tant de siècles. M. le Dr J. A. Cree ajoute quelques observations à celles de M. le Président et s'efforce de préciser l'attitude d'Auguste Comte par rapport au Bouddhisme.

2° M. le vice-président donne ensuite lecture pour M. *R. Fujishima* de son travail sur la crise récemment traversée par le *Bouddhisme ja-*

Digitized by Google

ponais et son état actuel. M. Fournier de Flaix profite de la présence de l'auteur pour lui demander quelques renseignements statistiques sur l'état actuel des religions chrétienne, bouddhique et shintoïste au Japon : mais un tel recensement est rendu presque impossible par la pénétration constante des diverses sectes qui appartiennent à ces deux dernières religions. L'Assemblée s'associe aux félicitations que M. le Président adresse à M. Fujishima pour son mémoire très succinct, mais rempli de renseignements intéressants sur des faits généralement mal connus en Europe, encore qu'ils présentent la plus grande analogie avec plusieurs des problèmes actuellement débattus en Occident.

M. le vice-président ajoute à ce propos, qu'au cours de son voyage au Japon, il a pu constater la vitalité des études bouddhiques dans ce pays : elle est attestée aussi bien par le savoir des prêtres que par l'excellence des bibliothèques. Les trouvailles de textes nouveaux sont fréquentes et les publications intéressant l'histoire du Bouddhisme et par suite celle de l'Inde, presque quotidiennes. Or, toute cette activité littéraire ne pénètre guère jusqu'en Europe et c'est pourquoi M. S. Lévi émet le vœu que des bibliographies sommaires de tous ces travaux soient publiées périodiquement, pour le bénéfice des savants européens, par les soins des églises bouddhiques du Japon. Ce vœu rencontre l'assentiment général et sera déféré à la dernière assemblée générale du Congrès.

3° M. *Minas Tchéraz* lit ensuite un travail sur de très curieuses *Légendes relatives à Alexandre* et recueillies de la bouche de vieux conteurs arméniens. M. de Gubernatis signale l'intérêt qu'il y aurait à rechercher les sources de ces histoires.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

II. *Séance du mercredi 5 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/2 sous la présidence de M. S. Lévi, professeur au Collège de France, vice-président.

M. le Président communique un télégramme de M. J. C. Chatterji qui, de Florence, exprime tous ses regrets de ne pouvoir assister au Congrès et annonce l'envoi d'un mémoire.

1° M. *Arakelian* expose tour à tour l'histoire et les doctrines du *Bâbisme*, d'après l'enquête qu'il a lui-même menée en Perse, son pays natal. M. Cl. Huart rend hommage à l'exactitude de cette intéressante communication et demande quelques renseignements complémentaires sur les formes actuelles du culte et le livre qu'on a pu appeler le Coran des Bâbis.

Digitized by Google

M. le Président renouvelle à cette occasion l'expression des regrets causés à la Section par l'absence de M. E. Browne, de l'Université de Cambridge, un des plus zélés étudiants du Bâbisme, qu'un deuil de famille retient loin du Congrès.

2° A la demande de l'auteur, le secrétaire donne ensuite lecture d'un travail très original de M. *J. Chikadzumi* sur les diverses phases de *L'évolution du Bouddhisme au Japon*. En adressant ses remerciements à M. Chikadzumi, M. le Président attire l'attention de l'Assemblée sur l'expansion contemporaine du Bouddhisme et les relations chaque jour croissantes qui s'organisent actuellement entre les diverses églises et les divers pays bouddhiques.

3° M. *Chavannes* donne ensuite communication d'un savant mémoire sur les origines dualistes, naturistes d'une part, animistes de l'autre, de la *vieille religion chinoise* et établit un rapport de filiation historique entre le couple « dieu du sol et ancêtre » et le couple « Déesse de la Terre et Dieu du Ciel », M. de Gubernatis signale de curieux rapports entre ces idées et le culte italique de Terminus, dieu de l'enclos, associé aux Lares et aux Mânes, — culte, semble-t-il, antérieur à celui de la Bonne Déesse et de Jupiter. M. G. Oppert rapproche également certaines croyances des populations aborigènes de l'Inde. M. V. Henry rappelle encore à propos du dieu du sol et de l'enclos le *Kshetrapati* qui paraît dans quelques passages des Vedas. Enfin, M. le Président adresse à l'orateur les félicitations unanimes de la Section pour la richesse de la documentation exposée et la solide nouveauté de ses conclusions.

4° L'Assemblée est ensuite fort égayée par la lecture de quelques nouvelles *Légendes populaires relatives à Alexandre*, dont M. *Minas Tchéraz*, qui vient justement de les recevoir d'Arménie, veut bien lui donner la primeur.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

III. *Séance du vendredi 7 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/4 sous la présidence de M. Senart, président.

1° M. *G. Oppert* expose les idées et le culte attachés au *Çâlagrâma*, sorte d'ammonite trouvée dans le Gandakî, qui, à son avis, symbolisait pour les peuplades aborigènes de l'Inde l'énergie féminine (*çakti*) et qui est devenue l'emblème de Vishnou. M. de Gubernatis rappelle à ce propos les superstitions italiques relatives aux « pierres de foudre. » M. Sylvain Lévi s'informe si le *Cakratîrtha*, lieu de trouvaille de ces pierres, est bien délimité sur le cours de la Gandakî, dans le Népâl. Svâmi Vive-

Digitized by Google

kânanda, qui d'ailleurs ne croit pas au sens génital de ces symboles, fait remarquer le rapport étroit qui existe d'une part entre le *çâlagrâma* de Vishnou et l'arbre *tulasî* (basilic), d'autre part entre les *lingas* de Çiva trouvés dans la Narmadâ et l'arbre *bilva* (*ægle marmelos*), et enfin entre les petits *stoûpas* votifs du Bouddhisme et l'arbre açvattha (*ficus religiosa*). M. le Président pense que, dans la difficulté où nous sommes de connaître la valeur exacte de ces symboles, ces rapprochements ont beaucoup de prix. Il remercie M. G. Oppert de son intéressante communication et se félicite de trouver réunis avec tant de précision tous les détails relatifs à ces curieuses pierres.

2° M. *Sylvain Lévi*, vice-président, donne ensuite lecture d'un mémoire de M. *Regnaud*, professeur à l'Université de Lyon, sur le IXe *mandala* du *Rig-Veda*, où il attaque la tradition brahmanique et propose une nouvelle méthode d'interprétation. Une question de ce genre ne pouvant être utilement débattue que les textes en main, cette communication ne donne lieu à aucune discussion. M. le Président se borne à rendre hommage à la netteté des vues et à la conviction de l'auteur.

3° *Svami Vivekânanda* expose ensuite ses vues sur le développement de la religion hindoue depuis les origines. Il attribue la place la plus importante à l'animisme et au culte des ancêtres, le naturisme n'étant, à son avis, qu'accessoire. Il distingue encore deux autres éléments, l'un philosophique et l'autre magique, qu'il croit également très anciens. Il s'élève en passant contre les nomenclatures arbitraires et les théories, souvent faussées par leur point de vue, des orientalistes européens et défend, au moins pour le fond, la tradition indienne que le progrès des études ne fera, croit-il, que justifier. Il insiste en finissant sur la renaissance de l'influence des *Oupanishads*. M. le Président remercie le Svami, et sans s'attarder à défendre contre lui les indianistes (qui d'ailleurs partagent plus d'une des idées exprimées sur l'importance du Mahâbhârata, la disparition sans persécution violente du Bouddhisme, etc.) fait ressortir tout l'intérêt avec lequel la Section a écouté cet exposé des opinions personnelles d'un Hindou sur les antiquités religieuses de son pays natal.

4° M. *A. Foucher* présente à la Section un exemplaire de son *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, qui est sur le point de paraître. Il explique quels sont les documents nouveaux dont il s'est servi, et regrette à cette occasion l'absence de M. S. d'Oldenburg, qui lui a donné la première idée de l'ouvrage. M. le Président estime que ce travail, composé uniquement à l'aide de documents indiens, pose sur son véritable terrain la question de l'iconographie bouddhique.

Digitized by Google

5° M. *Sylvain Lévi*, dans une improvisation familière, donne quelques renseignements pittoresques sur son récent voyage au Népâl et décrit de la façon la plus vivante l'*État du Bouddhisme* dans cette contrée. Il distingue les divers facteurs, religieux, politiques ou sociaux, qui tous contribuent à faire que la disparition du Bouddhisme népâlais n'est plus qu'une question d'années, sans qu'aucune pression violente soit pourtant exercée contre lui. M. le Président remercie l'orateur, et se déclare sur ce point tout à fait d'accord avec lui comme avec le Svami Vivekananda. On sait assez que ce n'est pas par la persécution que les religions périssent. Il n'est pas d'ailleurs douteux qu'il y ait eu à l'occasion quelques violences locales, ainsi que le signale M. G. Oppert : mais la théorie historique d'après laquelle le Bouddhisme indien aurait été détruit ou expulsé à la suite de véritables guerres de religions, doit être entièrement abandonnée.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

SECTIONS III ET IV

(Sémitique et égyptologique.)

RELIGIONS DE L'ÉGYPTE ET RELIGIONS SÉMITIQUES.

(*Procès-verbaux rédigés par MM. G. Salmon et Capart.*)

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 h. 1/2 sous la présidence provisoire de M. *Hartwig Derenbourg* de l'Institut. Sur sa proposition M. *Édouard Naville*, de Genève, est nommé président des Sections sémitique et égyptologique réunies en une seule. MM. *Montet*, de Genève, et *Goldziher*, de Buda-Pest, sont nommés Vice-Présidents, MM. *Mayer-Lambert*, *Capart* et *Georges Salmon*, secrétaires.

1° M. *Clément Huart* fait une communication sur *Les variations de certains dogmes de l'Islamisme* aux trois premiers siècles de l'hégire, d'après Ahmed B. Salh al-Balkhy. M. Derenbourg annonce que M. Huart prépare une édition du texte arabe d'Al-Balkhy.

2° M. *Maurice Vernes* fait une communication sur les sanctuaires de la région chananéenne qui furent fréquentés concurremment par les Israélites et les habitants des régions voisines.

Une discussion s'engage à laquelle prennent part MM. Clément Huart, Derenbourg, Offord, Capart, Mayer-Lambert et Montet.

Digitized by Google

3° Mme la Comtesse *Martinengo Cesaresco* lit une communication intitulée : *The hebrew conception of animals.*

La séance est levée à 4 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 10 h. 1/4, sous la présidence de M. le professeur Montet, vice-président.

1° Le président donne la parole à M. *Capart*, conservateur du musée égyptien de Bruxelles, qui fait une communication sur « La fête de frapper les « Anou », intéressante pour la connaissance de l'ethnographie de l'Égypte ancienne. M. Capart fait circuler des photographies de tablettes venant des fouilles de Hieraconpolis.

M. Naville confirme l'opinion émise que les invasions en Égypte sont venues, non par l'isthme de Suez, ni par le Ouady Hammamat, mais du pays de Pount, plus au sud. Une discussion s'engage à ce sujet.

M. Capart dépose au bureau une brochure intitulée : « Notes sur les origines de l'Égypte », et une autre : « Esquisse d'une histoire du Droit Pénal égyptien ».

2° M. Naville lit une communication de M. *Offord* sur *Apollo-Alasiotas* et *Apollo-Ressef.*

La séance est levée à 11 heures 20.

III. *Séance du jeudi matin 6 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. Goldziher, vice-président.

1° M. *Pinches* fait une communication intitulée : *Observations sur la religion des Babyloniens deux mille ans avant Jésus-Christ.*

M. Ph. Berger pose quelques questions auxquelles répond M. Pinches; MM. Derenbourg, Fossey, I. Lévi et Cree prennent part à la discussion qui s'engage à ce sujet.

2° M. Derenbourg présente à la Section la thèse de M. René Dussaud : *Histoire et Religion des Nosaïris*, secte musulmane florissant au XIIe siècle sur le littoral syrien où elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

3° M. *Garnault* fait une communication sur « la parole des vivants et la parole des morts » basée sur des études approfondies sur la ventriloquie.

Une discussion est ouverte à laquelle prennent part MM. Capart, Lévi, Klein.

La séance est levée à midi.

IV. *Séance du vendredi 7 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. Naville, président de la Section.

Digitized by Google

1° M. N. *Schmidt*, de l'Université de Cornell, fait une communication sur l'*Évolution de la vie religieuse en Arabie avant Mahomet*. M. Derenbourg pose une question sur les preuves de l'existence d'un dieu Sidk.

2° M. *Philippe Berger* lit une communication sur la *Conquête de la Palestine d'après les tablettes de Tell-el-Amarna*, tendant à conclure que la conquête de la Palestine par les Hébreux est due à des invasions partielles et successives dont l'Exode conduit par Moïse ne serait que la dernière phase. L'arrivée des Hébreux en Égypte serait due à un phénomène du même genre.

M. Pinches fait quelques observations. M. Naville donne quelques éclaircissements.

3° M. *Carra de Vaux* dit quelques mots sur l'utilité incontestable de dresser un inventaire de la littérature arabe chrétienne dont l'étude a été négligée jusqu'ici.

MM. Goldziher, Huart, Derenbourg et Salmon font quelques observations. A la demande de M. Derenbourg, le vœu est étendu à la littérature judéo-arabe. Le vœu suivant est adopté à l'unanimité :

La Section sémitique émet le vœu qu'un groupement de savants dresse l'inventaire de la littérature arabe chrétienne, de la littérature judéo-arabe et d'une manière générale de la littérature arabe non musulmane.

4° M. *Pinches* lit une communication de M. *Price*, intitulée : *The pantheon of Gudea*.

La séance est levée à 11 h. 5.

SECTION VI

RELIGIONS DE LA GRÈCE ET DE ROME

(*Procès verbaux rédigés par M. J. Toutain.*)

I. *Séance du lundi* 3 *septembre*. — La séance est ouverte à 2 heures, sous la présidence provisoire de M. Toutain, trésorier adjoint.

M. *F. Cumont* est nommé président; M. *J. Toutain* est chargé des fonctions de secrétaire.

1° M. *Toutain* lit une communication sur *La Méthode qu'il convient d'employer actuellement en mythologie grecque*. Cette méthode doit être essentiellement historique. Il paraît d'abord nécessaire de classer les nombreux documents mythologiques par lieux de culte, et d'écrire des monographies locales, en tenant compte des époques et des trans-

Digitized by Google

formations que les divers cultes ont pu subir à travers le temps. Les idées générales ne devront être formulées que plus tard.

Cette communication provoque des observations très intéressantes de MM. l'abbé Fourrière, A. Audollent, F. Cumont. De ces observations il ressort qu'en principe la méthode proposée par M. Toutain est, dans l'état actuel de la mythologie grecque, la plus prudente et la moins dangereuse; qu'il ne faut pas de parti pris se refuser à mettre en lumière les idées générales et que les études mythologiques doivent aboutir tôt ou tard à des conclusions synthétiques ; mais que ces idées et ces conclusions ne peuvent en aucun cas être considérées comme des prémisses.

2° M. l'abbé *Fourrière* présente ensuite quelques rapprochements curieux entre certains détails de la légende grecque d'Asclepios et l'histoire du prophète Elie. MM. A. Audollent et F. Cumont font diverses objections aux résultats présentés par M. Fourrière.

La séance est levée à 4 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures, sous la présidence de M. Cumont.

1° M. *J. Toutain* communique quelques observations sur l'interprétation des *bas-reliefs mithriaques*. Il s'efforce de montrer que ces bas-reliefs sont la source la plus abondante et la plus sûre que nous possédions sur la mythologie mithriaque. Il propose une certaine classification des bas-reliefs et essaie d'en tirer des renseignements précis sur la légende de Mithra et sur le caractère à la fois naturiste, astronomique et moral du mithriacisme. — M. F. Cumont ajoute des observations très intéressantes sur cette question et apporte des solutions nouvelles. MM. Audollent et l'abbé Fourrière prennent part à la discussion.

2° M. l'abbé *Fourrière* lit ensuite une communication sur le même sujet. Prenant comme base le grand bas-relief mithriaque d'Heddernheim, il montre qu'il y a entre le mithriacisme et la mythologie grecque de nombreux rapports; il institue ensuite d'ingénieux rapprochements entre la légende mithriaque et l'histoire biblique du prophète Élie et de la ville de Dan.

3° M. *F. Cumont* lit une note sur le *Zeus Stratios* de Mithridate. Après avoir avoir résumé ce que l'on savait de ce dieu, il communique les résultats encore inédits d'un récent voyage archéologiqne qu'il a fait dans le Pont. Il montre que le dieu, appelé à l'époque gréco-romaine Zeus Stratios, est une ancienne divinité des populations indigènes de

Digitized by Google

cette partie de l'Asie-Mineure; les renseignements que certains auteurs, entre autres Appien, nous ont fournis sur le culte de ce Zeus, permettent de croire que des éléments iraniens n'y ont pas été étrangers.

4° La section entend ensuite une communication de M. *J. Offord* sur l'*Apollo Alasiotas et l'Apollo Ressef*. L'auteur montre que cet Apollon est, suivant toute apparence, un dieu syrien; Alashia, sur les tablettes de Tell-el-Amarna et dans les textes égyptiens, est un pays de Syrie, et le nom syrien de ce dieu est Sharman ou Shamana. Le nom Ressif ne serait que la transcription égyptienne de ce nom sémitique.

La séance est levée à midi.

III. *Séance du jeudi 6 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/4.

1° M. l'abbé *Fourrière* lit une note sur le nombre 50 dans la mythologie grecque. Ce nombre 50 apparaît en particulier dans les légendes des 50 Thespiades, des 50 Danaïdes, des 50 fils de Lycaon, des 50 Néréides, des 50 chiens d'Actéon. Par l'analyse parfois ingénieuse des noms de ces personnages mythologiques, l'auteur essaie de montrer que l'origine de toutes ces légendes doit être cherchée dans l'histoire biblique du prophète Élie et de la ville de Dan. — Pas de discussion.

2° M. *Prato* communique un travail intitulé : *Les Croyances religieuses païennes dans la Divine Comédie de Dante*. Dans ce travail, M. Prato indique toutes les traces et tous les souvenirs de mythologie antique qu'il a relevés dans les poèmes de Dante.

3° M. *A. Audollent*, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, montre ensuite quelle a été, au début du VIe siècle après J.-C., la survivance des idées païennes dans la littérature latine de l'Afrique chrétienne. Il démontre cette survivance en citant de nombreux passages très caractéristiques empruntés surtout aux deux poètes Luxorius et Dracontius. Il l'explique par l'influence de l'école, par celle de l'hérésie arienne, et aussi par la crainte que les écrivains africains de cette époque avaient des princes vandales; la mythologie païenne était pour eux comme un terrain neutre. — M. F. Cumont, et M. Hubert ajoutent quelques observations à la communication de M. Audollent.

4° M. *J. Toutain* présente un opuscule de M. Hugo von Lomnitz sur la solidarité entre le culte de la Madone et le culte d'Astarté. Cet opuscule remonte à l'année 1885.

5° M. Toutain résume ensuite brièvement les résultats des fouilles opérées au col du Mont Saint-Bernard. Il semble aujourd'hui prouvé

Digitized by Google

qu'il y eut, en ce point de la chaîne alpestre, un culte gaulois, puis un culte romain; enfin au moyen âge et à l'époque moderne la religion chrétienne y est représentée par l'Hospice célèbre. — MM. Audollent et Hubert présentent sur ce sujet plusieurs remarques judicieuses.

5° M. *Hartwig Derenbourg*, membre de l'Institut, lit une note intitulée « Taurobole et Criobole. » Ces deux mots ont été longtemps considérés comme formés d'une part des mots ταῦρος, taureau, et κριός, bélier, d'autre part d'un mot βολος que l'on faisait venir du grec βάλλω. M. Derenbourg montre que cette étymologie est insoutenable; que la terminaison βολος doit être rapprochée de la dernière partie des noms de Aglibolos, Jaribolos, dieux syriens, et qu'il convient d'y retrouver une forme grécisée du mot Baal ou Bel. Taurobolos, Kriobolos seraient donc le Taureau de Baal, le Bélier de Baal. Cette interprétation paraît confirmée par une inscription himyaritique récemment découverte, où on lit, parmi les noms de plusieurs divinités de l'Yemen, le nom de Schour-Baalam, qui signifie le Taureau de Baal.

L'ordre du jour de la Section VI étant épuisé, M. J. Toutain, au nom de la Commission d'organisation, remercie les congressistes qui ont bien voulu prêter leur concours aux travaux de la Section, et en particulier M. Fr. Cumont, qui a présidé les séances avec autant de dévouement que de distinction.

La séance est levée à midi.

SECTION VIII

CHRISTIANISME

(Procès verbaux rédiges par M. F. Picavet, puis par M. E. de Faye.)

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures 1/4 sous la présidence provisoire de M. Sabatier. M. Picavet propose que la Section conserve comme président définitif M. Sabatier. La proposition est acceptée à l'unanimité.

Après un échange d'observations entre MM. Sabatier, Bonet-Maury, Nicole, Picavet, le bureau est constitué par la nomination de MM. Bonet-Maury, Glagoleff, Piepenbring, Smirnoff, vice-présidents, de M. Picavet, secrétaire.

M. Sabatier souhaite la bienvenue aux membres de la Section et lit la liste des mémoires dont il doit être donné lecture.

Digitized by Google

M. Jean Réville propose de les classer en trois groupes, Christianisme primitif, Moyen âge, Temps modernes. La réunion accepte cette proposition. Elle décide en outre que, pour des raisons d'ordre pratique, on commencera par les Mémoires relatifs au Moyen âge.

1° M. *Picavet* lit un Mémoire sur L'*Averroïsme et les Averroïstes du* XIIIe *siècle*, d'après le « De Unitate intellectus contra Averroïstas » de saint Thomas d'Aquin, dont la conclusion, appuyée sur les textes, est que les Averroïstes du temps de saint Thomas ont, avant ceux de la Renaissance, opposé la foi à la raison, invoqué le principe de contradiction, même en matière théologique, empiété par la raison sur la foi et indiqué celle-ci comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est faux et impossible, maintenu en fait, sans la justifier en droit, la distinction du croyant et du rationaliste.

2° M. le Président donne la parole, avant d'ouvrir la discussion, à M. *Alphandéry*, élève diplômé de l'École des Hautes Études, qui lit une communication sur la question suivante : *Y a-t-il eu un Averroïsme populaire au* XIIIe *et au* XIVe *siècle ?* Il examine les deux textes d'Eymeric, appuyé par des citations de Guillaume de Tocco, le biographe de saint Thomas d'Aquin, et du procès verbal de l'interrogation de Limoux-Noir devant l'Inquisition de Carcassonne en 1326. Il estime qu'on ne peut y voir des preuves d'une action de l'Averroïsme en dehors des écoles : il faut attendre de nouveaux documents pour adopter ou rejeter cette conclusion.

M. le Président Sabatier signale l'intérêt de cette communication, qui en dehors de ses conclusions négatives dont l'importance est considérable, ouvre un jour nouveau sur certaines hérésies du moyen âge.

M. Picavet appuie la conclusion de M. Alphandéry. Il faut attendre de nouveaux textes pour affirmer l'existence d'un Averroïsme populaire, car, d'un côté, l'on ne voit pas comment les Averroïstes eussent pu faire valoir auprès des foules des arguments qui supposaient la connaissance littérale, précise et exacte du Περὶ Ψυχῆς d'Aristote et de ses commentateurs dont l'interprétation est encore aujourd'hui fort contestée. De l'autre les principales négations des Averroïstes portant sur l'immortalité de l'âme, la Création et la Providence, étaient également défendues par les Épicuriens dont les arguments pouvaient être accessibles aux foules et dont l'influence fut constante, comme on peut l'affirmer d'après la thèse de M. Philippe, élève diplômé de l'École des Hautes Études, sur Lucrèce au moyen âge.

M. Albert Réville, président du Congrès, est de l'avis de M. Picavet.

Digitized by Google

Il croit cependant que s'il n'y a pas eu d'Averroïsme populaire, il a pu y avoir certaines doctrines pratiques, issues peut-être de l'épicurisme, qu'on a tenté de justifier en les appuyant par l'autorité d'Averroès, sans recourir toutefois aux arguments savants des Averroïstes.

M. Massebieau insiste sur l'importance des conclusions du mémoire de M. Picavet, qui montre chez les Averroïstes du XIIIe siècle des doctrines sur la foi et la raison dont on attribue d'ordinaire l'invention à Pomponace et aux érudits du XVIe siècle. Il se demande s'il ne faudrait pas remonter aux gnostiques, au lieu d'expliquer par « l'horoscope des conjonctions » de l'astronome Albumazar, comme le fait M. Alphandéry, certaines conceptions cosmogoniques de Limoux-Noir.

2° M. le Président donne la parole à M. Albert Réville, qui lit et commente le mémoire de M. *Conybeare*, d'Oxford, sur les *Sacrifices d'animaux dans les églises chrétiennes.*

M. le Président estime que M. Conybeare a rendu service en signalant la persistance des sacrifices d'animaux dans certaines communautés chrétiennes. En cherchant dans cette voie, on pourra peut-être montrer comment, vers la fin du Ier siècle ou le commencement du second, l'eucharistie a pris le caractère d'un sacrifice. Puis on verra s'il y a une liaison entre la conception de l'offrande eucharistique et le sacrifice des animaux.

M. Albert Réville rappelle que les agapes étaient, au témoignage de saint Paul, de véritables festins, où les uns mangeaient trop et les autres trop peu, qu'elles se terminaient par l'eucharistie, faisant corps pour ainsi dire avec le repas. Ne serait-il pas possible que dans les populations helléniques et romaines, peu zélées pour les sacrifices d'animaux, comme en témoignent les païens eux-mêmes, l'eucharistie ait été séparée beaucoup plus tôt de l'agape ou du repas, tandis que chez les Arméniens, la coutume du sacrifice, se greffant sur l'eucharistie, se soit maintenue plus longtemps? Ces offrandes d'animaux, attestées par des documents, ouvrent un nouveau jour sur l'évolution de l'eucharistie dans l'Église chrétienne.

M. Jean Réville croit aussi qu'il est très précieux d'avoir des renseignements sur les pratiques conservées dans des régions qui ont échappé à l'influence de la Grèce et de Rome. L'autorité romaine proscrivit les agapes, en tant que repas de communautés, n'autorisant que les actes de culte, comme en témoigne déjà la lettre de Pline à Trajan. On y renonça et il ne resta que l'offrande des éléments eucharistiques. M. Jean Réville demande qu'un vœu soit émis demandant que des re-

Digitized by Google

cherches soient faites, en vue des études eucharistiques, dans les pays non soumis à l'influence grecque et romaine.

Quelques observations sont échangées entre MM. Massebieau et Jean Réville, au sujet des agapes funéraires.

M. le président Sabatier appuie le vœu de M. Jean Réville. Les recherches instituées dans les églises extra-catholiques, en Arménie, en Éthiopie, en Lithuanie nous ont donné des livres, en particulier des Apocalypses, ayant une autorité sacrée, mais rejetés par Rome hors de son canon. Il serait bon de continuer ces recherches; les liturgies, eucologes, livres de prières, etc., nous fourniraient la lumière dans une foule de questions relatives aux premiers siècles du christianisme.

4° M. le président Sabatier donne la parole à M. *Luquet*, ancien élève de l'École Normale supérieure, élève titulaire de l'École des Hautes-Études, qui lit un Mémoire sur *Hermann l'Allemand*, où il rectifie un certain nombre d'erreurs relatives à l'époque où vécut Hermann et aux traductions dont il est l'auteur.

M. le Président remercie M. Luquet de la précision et de la sobriété qu'il a apportées à cette recherche.

M. Massebieau demande quel rapport ce Mémoire offre avec l'histoire des religions.

M. Picavet répond que la section VIII avait mis à l'étude la question des emprunts faits par les théologiens du moyen âge — orthodoxes ou hérétiques — aux écrivains et philosophes latins, grecs, arabes et juifs. Il devait présenter un Mémoire où il aurait insisté sur la nécessité, — pour résoudre cette question d'une importance capitale au XIIIe siècle, puisque la théologie catholique se constitue dogmatique avec saint Thomas, mystique avec saint Bonaventure, puisque les hérésies savantes sont plus nombreuses qu'à aucune autre époque, — de savoir exactement par qui, où, sur quels manuscrits, à quel moment ont été faites les traductions des œuvres et des commentaires auxquelles ont puisé les uns et les autres. Par conséquent, il avait prié M. Luquet de se borner à justifier ses conclusions relatives à Hermann l'Allemand. Le Mémoire de M. Luquet eût dû être lu après celui de M. Picavet qui sera d'ailleurs communiqué à la Section dans une prochaine séance.

La séance est levée à 5 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre* sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Bonet-Maury, assistés de MM. Piepenbring, Smirnoff et Fries.

Digitized by Google

Sur la proposition de M. Picavet, la réunion adjoint au bureau M. *Fries*, de Stockholm, comme vice-président.

1° La parole est donnée à M. *Piepenbring*, pour la lecture d'un Mémoire sur *Les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*. Il est divisé en quatre parties portant sur l'autorité de l'Ancien Testament, sur le royaume de Dieu, sur le Messie, sur le Père céleste. (Pour l'analyse de ce travail considérable on est prié de se reporter au texte qui sera publié intégralement.)

M. le président Sabatier remercie M. Piepenbring de son riche travail qui le ramène à trente ans en arrière. M. Piepenbring faisait alors à Strasbourg ses études théologiques, M. Sabatier commençait à y professer. La vieille école de Strasbourg a rendu des services considérables à la théologie française. M. Sabatier est profondément reconnaissant à M. Piepenbring et aux théologiens qui maintiennent, comme lui, la solidarité entre l'Alsace et la France.

M. Albert Réville a suivi avec attention et intérêt cette étude prolongée des textes. D'une façon générale, il admet le point de vue auquel s'est placé M. Piepenbring; il trouve à sa thèse une très grande part de vérité. Il faut distinguer, dans l'œuvre de Jésus, l'enveloppe du fruit savoureux, la partie originale, personnelle, riche et profonde de la partie populaire. Son eschatologie ne dépasse en rien l'Apocalypse. Ses disciples, peu intelligents et écrivant longtemps après, parfaitement au courant d'ailleurs des traditions apocalyptiques qui constituaient pour ainsi dire le domaine public, sont très précis sur cette partie de l'œuvre du Christ. Au contraire, ils sont inférieurs dans la partie morale et religieuse, qu'ils ont dû essayer de rendre fidèlement, mais qu'ils n'ont pas toujours comprise et qu'ils plaçaient au second plan, en raison de leurs préférences apocalyptiques. Si la prédication de Jésus fut féconde, c'est que le royaume de Dieu tenait à un état intérieur, c'est qu'elle donna une place prépondérante au côté spiritualiste, religieux et moral.

M. Massebieau est de l'avis de M. Piepenbring, amendé par M. Albert Réville. Il croit que Jésus fut moins conservateur que ne l'a dit M. Piepenbring. La parole célèbre — *Moïse vous a permis le divorce à cause de la dureté de vos cœurs* — montre quelqu'un pour qui les lois doivent être proportionnées aux esprits, mais qui juge de très haut les lois de son pays. Puis M. Piepenbring n'a peut-être pas mis suffisamment en lumière ce que les prophètes, dont Jésus a été nourri et qu'il a d'ailleurs développés, ont de caractéristique sur la paternité, sur la bonté de Dieu, sur l'universalisme. Chez Philon, Dieu est un père qui rend jus-

Digitized by Google

tice aux pauvres et qui commande d'aimer les Égyptiens. En somme, dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme éclairé par la philosophie grecque, il y a, en cette direction, bien des choses qu'il ne faut pas déprécier. Demandera-t-on ce que Jésus a de commun avec la philosophie gréco-alexandrine, aujourd'hui qu'on l'enferme dans le judaïsme? On ne saurait contester cependant qu'elle pénétrait partout et qu'elle agit puissamment sur l'esprit palestinien.

M. Piepenbring répond à la fois à M. Albert Réville et à M. Massebieau. On peut, sur la question qu'il a traitée, s'engager dans une autre voie. Il a cru qu'on avait trop cherché à corriger les Évangiles ; intentionnellement parti de la préoccupation que les Évangiles sont historiques, il est peut-être tombé dans l'excès opposé. Quant aux paroles réformatrices, il les a prises en considération, mais il est persuadé qu'il y a en Jésus un conservateur. Les deux choses sont parfois difficiles à concilier. De même la paternité de Dieu est indiquée dans l'Ancien Testament, mais ce ne sont que des lueurs et non une lumière pleine et continue. Enfin M. Piepenbring doute absolument de l'influence grecque : Jésus ne doit rien qu'à son peuple.

M. de Faye dit que M. Piepenbring a fort bien exposé les conceptions actuelles d'un certain nombre de critiques allemands, qui veulent replonger Jésus dans son milieu historique, apocalypticien. Il y a quelques réserves à faire. Autrefois on partait d'un point de vue spiritualiste et on expliquait tous les textes en ce sens. M. Piepenbring réagit contre l'interprétation ultra-spiritualiste et part de ce principe que Jésus était sous l'influence de l'idée eschatologique. Ne va-t-il pas trop loin et ne serait-il pas préférable de se placer à un point de vue strictement historique? Puis, si Jésus est un Juif de Palestine, il n'a aucune originalité ; s'il est original, comme le dit M. Piepenbring, cette originalité est une contradiction, car on ne s'explique pas qu'il soit resté sous l'influence des idées ambiantes.

M. Piepenbring a voulu mettre en évidence le côté eschatologique ; s'il a laissé le reste de côté, il ne l'a pas nié. L'originalité de Jésus consiste dans sa vie parfaite, dans son amour de Dieu et des hommes. Il n'est pas étonnant d'ailleurs, pour qui voit avec quelle peine se propagent et triomphent les idées grandes et généreuses, que Jésus n'ait pas fait sauter tous les obstacles, n'ait pas transformé d'un coup et complètemen le milieu ambiant. Pour revenir au royaume de Dieu ou pour y atteindre, il faut partir de la vie de Jésus.

M. Nicole dit que si la mission de Jésus était principalement messia-

Digitized by Google

nique et eschatologique, elle devait, ce semble, être finie avec lui-même. S'il annonce surtout la fin du monde, il importe peu de savoir s'il est conservateur ou réformateur.

M. Piepenbring maintient qu'il a indiqué et cherché à concilier les deux tendances, opposées et mêlées en des proportions parfois diverses.

M. le Président Bonet-Maury serait assez porté à se rallier aux conclusions de M. Piepenbring, à admettre un élément conservateur et un élément réformateur, ou peut-être progressiste en conservant le passé. Jesus a été le continuateur des prophètes et il les a dépassés ; il a conservé des choses anciennes et il y a joint des choses nouvelles.

2° M. Le Président Bonet-Maury donne ensuite la parole à M. le rabbin *G. Klein*, de Stockholm, à qui M. Fries, sur la demande de M. Goldziher, cède son tour de lecture, parce que le Mémoire de M. Klein, *Influence de l'essénisme sur le christianisme* traite un sujet voisin de celui qui vient d'être discuté.

M. Klein lit de son Mémoire écrit en allemand des parties qui sont résumées au fur et à mesure en français par M. le Président Bonet-Maury. Selon M. Klein, il y a des rapports entre les Kénites, les Réchabites et les Esséniens. Toujours il y eut en Judée une petite communauté dans la grande communauté, une petite église dans l'Église ; *anijim*, *anavim*, *yéré Yahveh*, *chionim*, etc. Les *pieux* fondèrent et gardèrent la religion prophétique de Moïse ; ils appelèrent, pour la première fois, Dieu le Père céleste et cultivèrent la religion en esprit. Ils se maintinrent sans interruption depuis le IXe siècle avant J.-C. et exercèrent une influence sur la religion juive, en Égypte, par les thérapeutes, et en Palestine, comme sur la religion chrétienne. M. G. Klein s'est proposé d'étudier d'après le Talmud les rapports entre Kénites, Réchabites et Esséniens, les doctrines des Esséniens, l'influence de ces doctrines sur le christianisme. Le rabbi Joseph conservait encore, au second siècle après J.-C., les idées végétariennes des Réchabites et des Esséniens ; les Kénites, qui avaient au IXe siècle la religion de Yahveh, rejetaient les sacrifices d'animaux — ce qui a permis d'expliquer par une rivalité sacerdotale la légende de Caïn et d'Abel. — Il y eut deux catégories d'Esséniens, les Esséniens d'origine (*Stamm-Essäer*) et les Esséniens affiliés (*Orden-Essäer*) ; leur doctrine était secrète et n'était connue que des initiés. Elle se maintint après la destruction du temple.

La séance est levée à 11 heures 3/4.

Digitized by Google

III. *Séance du mercredi* 5 *septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/4 par M. A. Sabatier, président.

1° M. le rabbin *Klein* lit la seconde partie de son rapport. Il se livre à une sorte d'analyse des éléments alphabétiques du nom hébraïque יהוה ; il soutient que Jésus a repris l'appellation que les Esséniens donnaient à Dieu et il cherche des preuves dans le IVe évangile.

M. Phil. Berger montre que les ingénieuses déductions de M. Klein pourraient devenir très précaires, vu qu'il y a lieu de croire que dans l'ancienne écriture le ה et le ו hébraïques ont été souvent confondus. Un jambage de lettre plus ou moins long décide de la force probante des déductions proposées.

M. Albert Réville, abordant le fond de la thèse de M. Klein, expose dans ses grandes lignes les origines, l'histoire de l'Essénisme et montre quelles ont été les influences qui l'ont formé. C'est du pharisaïsme renforcé, poussé à ses conséquences extrêmes.

M. S. A. Fries fait aussi quelques réserves.

2° *M. Fries* a ensuite la parole pour la lecture de son travail sur *La conception de Jésus de la résurection des morts* (voir le texte du mémoire). Ce mémoire rédigé en allemand est traduit à mesure par M. Bonet-Maury.

IV. *Séance du jeudi* 6 *septembre, sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Piepenbring.*

1° Fin de la lecture du travail de M. Fries.

Il soutient que Jésus a cru que les justes en mourant entrent immédiatement et intégralement dans la vie éternelle.

M. Oppert soutient que l'orateur se trompe en parlant des idées juives sur la résurrection des morts. Sur ce chapitre Moïse est muet et hormis la mythologie juive, le vrai judaïsme est resté muet sur la vie future. M. le rabbin Klein ajoute quelques mots et M. Fries répond.

2° Lecture du travail de M. *Bonet-Maury* sur les *Relations entre la Byzance chrétienne et les Russes avant le traité du Grand Prince Igor.*

M. Jacob Smirnoff appuie quelques-unes des observations de l'orateur.

3° M. *E. de Faye* présente une étude sur la *Christologie des apologètes grecs du* IIe *siècle*, dans laquelle il montre l'évolution de cette christologie et la pénétration graduelle de la philosophie grecque dans la théologie chrétienne.

La discussion sur cette intéressante communication est écourtée faute de temps. La séance est levée à midi.

Digitized by Google

V. *Séance du vendredi 7 septembre*, sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Bonet-Maury. — La séance est ouverte à 9 heures 1/4.

1° Communication de M. *Camerlynck* sur le *Bouddhisme et le Christianisme*. L'auteur de ce rapport demande comme conclusion de sa communication que l'étude des rapports du Christianisme et du Bouddhisme soit mise à l'ordre du jour du prochain Congrès. M. Albert Réville, tout en accordant les analogies qui existent entre les deux religions, insiste cependant sur les différences. Il le montre notamment en ce qui regarde le monachisme, institution commune aux deux religions. Le Bouddhisme a pour idéal l'anéantissement de la vie consciente; le Christianisme tend au développement toujours plus plein et plus élevé de cette même vie.

Le vœu de M. Camerlynck est adopté.

2° La parole est à M. l'abbé *Denis* qui lit sa communication sur l'*influence de la philosophie de Kant et celle de Hegel sur la critique historique appliquée aux origines du Christianisme*.

M. Sabatier le remercie pour son travail et fait remarquer que des collaborations comme la sienne sont très bienvenues au Congrès.

M. A. Réville critique l'idée que M. Denis se fait de la critique historique. Il montre que pour elle, le surnaturel est une hypothèse et non une explication. — M. Réville se demande si M. Denis ne confond pas le déterminisme et le fatalisme. Il définit l'un et l'autre. Il estime que M. Denis a raison de critiquer l'idée hégélienne de l'évolution. Ce n'est pas celle que préconise la science moderne. Cependant l'influence de la notion hégélienne du devenir a été prépondérante. M. Denis répond ; il se réclame de M. Boutroux et estime que le déterminisme est uniquement dans notre esprit, non pas nécessairement dans les faits. Il le distingue du déterminisme biologique.

M. Ehni (Genève) estime que M. Denis se trompe en disant que le système de Kant est dépourvu de liberté. C'est lui qui a dit que l'homme débute par un culte libre. Donc l'expression d'intellectualiste ne s'applique pas à Kant.

M. Sabatier dit que ce qui l'a frappé c'est qu'à entendre M. Denis, la critique historique serait tout à fait dépendante de la philosophie et que, sans la philosophie de Kant et celle de Hegel, la critique n'aurait jamais existé. Elle a une existence à part; dût-elle dériver en certaine mesure de la philosophie, elle est plus qu'un corollaire de la philosophie; elle a maintenant sa méthode à elle, elle n'est plus *serve* de la philosophie.

Voyez Richard Simon ; la philosophie n'est pour rien dans sa critique.

Digitized by Google

Il est une preuve de l'indépendance foncière de la critique historique. Les critiques qui ont marqué dans nos études se sont tous affranchis de plus en plus de la philosophie. Il ne suffit donc pas de montrer la relation de la critique et de la philosophie pour juger la critique historique.

M. Denis estime que tout au moins l'esprit kantien inspire la critique historique. Avec M. Sabatier il forme le vœu que la critique s'affranchisse de plus en plus; il remercie l'auditoire pour lui avoir rendu sa tâche si douce et espère qu'on se reverra à un autre Congrès.

M. Bonet-Maury prend la présidence.

3° M. *Jean Réville* résume dans une allocution familière le contenu de son mémoire sur le témoignage du *Pasteur Hermas* concernant l'état de la communauté chrétienne à Rome entre 125 et 140; il parle de la situation économique et morale de cette église, où les controverses proprement théologiques ont dès l'origine été négligées au profit des questions disciplinaires. Il signale notamment l'absence de tout épiscopat monarchique à Rome encore à cette époque. M. Denis, demande quelques renseignements sur les traductions françaises et latines du *Pasteur* d'Hermas.

M. A. Réville adhère au point de vue de l'orateur et ajoute quelques éclaircissements sur l'idée qu'on trouve dans le *Pasteur* sur le Saint-Esprit et le Fils. Le vrai Fils c'est le Saint-Esprit et sans lui Jésus ne serait pas le Fils.

M. de Faye rappelle que, dans la correspondance de saint Cyprien, il y a deux lettres de Novatien écrites au nom du presbytérat et semblant indiquer qu'en effet dans cette église les traditions presbytérales sont anciennes.

M. A. Réville ajoute que c'est le grec qui a été d'abord écrit et parlé à Rome. M. Bonet-Maury demande si, dans le conseil des presbytres, il n'y avait pas un président.

M. Jean Réville donne quelques éclaircissements sur la formation de l'épiscopat.

4° M. *Piepenbring* donne lecture de la péroraison de son mémoire sur les Principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus, qu'il n'avait pu communiquer entièrement dans la séance du mardi.

La séance est levée à midi.

Digitized by Google

LETTRE

ADRESSÉE PAR M. LE PROFESSEUR MAX MÜLLER

D'OXFORD

Au Président du Congrès international d'Histoire des Religions réuni à Paris le 3 septembre 1900

(TRADUCTION FRANÇAISE)

7, Norham Gardens, Oxford,
27 août 1900.

CHER MONSIEUR ET HONORÉ COLLÈGUE,

C'est une profonde contrariété pour moi de ne pouvoir assister à votre Congrès d'Histoire des Religions. Mais en avançant en âge il nous faut apprendre à supporter des déplaisirs de ce genre. Je ne pus me rendre au Congrès des Religions de Chicago, et j'en fus sincèrement affligé. Je le fus encore plus de ne pouvoir être présent à Stockholm, et maintenant il me faut renoncer même au grand Congrès de Paris, où je me serais rencontré avec tant d'amis hautement estimés et et de compagnons d'études. Vous savez combien, dès le premier commencement de mes travaux, j'ai toujours tenu ferme pour le caractère historique de notre œuvre. Je savais qu'en définitive elle devait aussi mener à des résultats pratiques. Mais ces résultats en ce temps-là ne nous préoccupaient ni vous ni moi. Mon œuvre, comme la vôtre, a toujours été une étude historique et comparée des Religions, et c'est pour cela que j'ai commencé mes publications par l'*Editio princeps* du Rig-Veda. Depuis lors, à quiconque appartenait à la famille aryenne des langues, il fut possible de parler de l'origine et de l'histoire de la Religion. Par conséquent je n'ai

Digitized by Google

pas regretté d'avoir consacré le meilleur de ma vie à l'étude approfondie de ce trésor littéraire. Ce fut à Paris, sous E. Burnouf (ah! les heureuses années!), que je copiai et collationnai les manuscrits du Véda et son commentaire indigène. Je fus encouragé, et parfois j'en avais besoin, par ce noble érudit, et en vérité je lui dois plus que je ne saurais le dire. Il est vrai que la religion védique n'en est qu'une entre bien d'autres. Mais il n'en est pas qui nous permette comme elle de dégager les racines mêmes, le tronc et les branches de la Religion. *Ex una disce omnes* s'applique à cette religion et même encore aujourd'hui on peut bien dire que tous les travailleurs érudits en histoire religieuse ont dû passer par les études védiques. Personne ne l'a prouvé aussi bien que vous, car personne n'a aussi bien étudié que vous la religion et avec autant d'ampleur que vous l'avez fait dans vos brillantes leçons du Collège de France. Vous vous rappellerez ce qui eut lieu lorsque, non sans quelque opposition, la nouvelle chaire d'Histoire des Religions fut fondée dans ce foyer historique des sciences et que vous fûtes désigné comme son premier occupant. Ce fut la première reconnaissance de notre science dans le monde des lettres, et si vous avez réalisé toutes les espérances de vos amis, vous avez de même démenti les craintes de ceux qui avaient évidemment peur de l'histoire et de la comparaison des faits historiques. Je suis enchanté de voir que dans vos leçons vous n'avez pas seulement rendu justice aux grandes religions du monde, mais que vous avez aussi marqué la place légitime des religions de ceux qu'on appelle les non-civilisés et expliqué aussi la vraie méthode d'étudier leur histoire dans un esprit scientifique. En sus de vos leçons, il y a la *Revue de l'Histoire des Religions*, qui a maintenant atteint sa vingtième année et qui contient les plus précieuses contributions à notre science. Tout honneur soit rendu à M. Guimet qui a rendu cette publication possible. Je suis charmé que vous n'ayez pas adopté pour cette Revue un titre très populaire en Angleterre, mais un titre si peu logique que c'est proba-

Digitized by Google

blement votre langue même qui vous en a préservé. Ici et en Amérique aussi, on parle de Religion comparée et de mythologie comparée. Parlons-nous nous-mêmes de *Langues comparées* au lieu de *Grammaire comparée* ou bien d'*Ossements comparés* au lieu d'*Anatomie comparée*? *Théologie comparée* serait correct, mais mieux vaut toujours *Histoire des Religions* ou *Comparaison historique des Religions*.

Mon cher Collègue, vous devez voir aujourd'hui que nous n'avons pas travaillé en vain. Nos études ne font plus froncer les sourcils, ne sont plus simplement tolérées. Non, elles sont suivies avec intérêt et sympathie, elles sont même honorées par ceux qui les dédaignaient. Je crois que nous sommes dans la bonne voie et, je l'espère, votre Congrès de Paris ne se bornera pas à donner sa sanction à ce qui a été accompli, mais de plus imprimera une impulsion nouvelle à ce qui doit l'être encore. Il y a de l'ouvrage pour plusieurs générations, et les résultats pratiques ne feront pas défaut. Chacun semble aujourd'hui complètement familier avec l'idée que celui qui ne connaît qu'une seule religion n'en connaît aucune, et qu'on ne connaît aucune religion si l'on n'en connaît pas l'origine et l'histoire. Pourtant, lorsque de telles opinions furent émises pour la première fois, on les considéra comme très dangereuses, que dis-je? comme hérétiques. Nous savons aujourd'hui que la religion en soi ne requiert nécessairement ni temples, ni prêtres. La pauvre femme samoyède qui de grand matin sort de sa tente et qui s'incline devant le soleil en lui disant : « Quand tu te lèves, je me lève aussi de mon lit, et quand tu te couches, je me couche aussi pour dormir », — le vieux nègre de la côte africaine occidentale qui prie devant son fétiche (*feïtiçao*, il ne le priait pas d'abord), devant son fétiche à lui donné dans quelque occasion solennelle — le Peau-Rouge qui prie devant le poteau sur lequel est peint le totem ou le nom de ses vieux pères — ils ont tous *de la religion*, et Celui qui comprend toutes les pensées exprimées ou non exprimées, comprend aussi tous ces balbutiements.

Digitized by Google

Je serai en esprit avec vous à l'ouverture de votre Congrès et je demande la permission de vous féliciter de vos succès bien mérités.

Bien vôtre avec ma sincère considération.

Signé : F. MAX MÜLLER.

Digitized by Google

DISCOURS D'OUVERTURE

PAR

Albert RÉVILLE

Professeur d'Histoire des Religions au Collège de France,
Président du Congrès.

MESDAMES, MESSIEURS,

Je commence par vous remercier du fond du cœur de l'honneur que vous m'avez décerné en ratifiant par votre vote la proposition de continuer les pouvoirs du bureau qui a présidé aux préliminaires de notre réunion. J'accepte avec reconnaissance la fonction dont vous m'investissez, mais je compte sur votre bon esprit, sur votre sympathie et sur votre indulgence. Mes collègues dont vous avez en même temps prolongé les attributions me prient d'être leur organe auprès de vous pour vous témoigner la même gratitude et leur désir de se montrer dignes de la confiance dont vous les avez honorés.

Un mécompte auquel vous serez, je n'en doute pas, très sensibles, vient diminuer très fâcheusement l'intérêt que nous avions lieu de croire acquis d'avance à cette première séance. C'était à mon collègue et ami, M. le professeur Tiele, de Leyde, que nous avions réservé la tâche de prononcer devant vous ce discours qui ne saurait faire défaut à un congrès, ce qu'on appelle le « Discours d'ouverture ». Nous pensions que nous serions tous heureux de l'occasion qui s'offrait à nous d'entendre au début du Congrès international d'Histoire des Religions un savant doublé d'un orateur dont la réputation méritée et la compétence sont internationales elles-mêmes. Une maladie, aussi grave qu'imprévue, est venue dans les derniers

Digitized by Google

jours frustrer notre espérance. Vous m'accorderez à coup sûr l'autorisation de transmettre à notre éminent collaborateur les vœux du Congrès pour son prompt et complet rétablissement et l'expression des regrets que nous cause son absence forcée d'une réunion où l'une des premières places lui était d'avance et à juste titre assurée. Sollicité par mes collègues et au dernier moment de le suppléer, je n'ai pas cru pouvoir me refuser à la tâche, quand même j'aurais désiré pour bien des raisons en être exempté. Je n'ai pas eu le temps de me livrer aux recherches qu'eût exigées un sujet d'érudition, mais j'ai cru pouvoir vous entretenir avec quelque utllité de ce que nous sommes, de ce que nous voulons faire, de la nature et du haut intérêt de nos études et de la place que nous prétendons occuper dans l'ensemble des sciences contemporaines. Nous représentons une branche de l'histoire générale de l'humanité. La légitimité et l'intérêt de nos travaux dépendent entièrement de l'idée qu'il convient de se faire de l'histoire. Permettez-moi quelques considérations préalables, un peu éloignées, j'en conviens, du but que nous nous proposons d'atteindre. Mais tranquillisez-vous, nous y arriverons sans trop de retard. Commençons par interroger notre nature humaine.

Il est un double mobile qui détermine tout être vivant, le mobile de la vie et celui du bonheur. L'être vivant, en vertu d'une impulsion inconsciente ou réfléchie, imposée ou acceptée, l'être vivant *veut* vivre et il veut vivre *heureux*, quelles que soient les notions essentiellement individuelles et subjectives qu'il se fait du bonheur. Car il est tel genre de félicité que les uns mettent au-dessus de tout le reste et qui pour les autres serait un supplice. N'importe. Le désir du bonheur et sa recherche existent chez tous, et depuis l'homme borné pour qui le bonheur ne consiste que dans la satisfaction continue des appétits sensuels jusqu'à l'ascète qui se complaît dans les privations les plus pénibles afin de s'acquérir une félicité éternelle, la loi de nature est identique chez tous. Nous voulons vivre et vivre heureux.

Digitized by Google

Si maintenant on veut bien y réfléchir, on ne tardera pas à s'apercevoir que ce double mobile en réalité n'en fait qu'un. Toutes les variétés du bonheur réel ou factice se ramènent à l'idée de l'intensification de la vie elle-même. La vie qui se borne à exister ne tarde pas à écraser sous son poids l'être vivant lui-même, pour peu qu'il appartienne à un degré supérieur de la vie terrestre. L'existence purement inactive et passive de l'huître ou de tout autre animal ne différant du végétal que par la sensibilité serait un tourment continu pour l'animal doué d'un organisme plus élevé et par conséquent d'aptitudes qui le poussent à agir, c'est-à-dire à déployer ses forces. Pour l'homme, dès qu'il a passé l'âge où il n'avait qu'à exister, le bonheur consiste dans la mise en action de ses forces physiques et mentales, c'est-à-dire dans leur déploiement actif. Il faut, pour qu'il soit heureux, qu'il se sente vivre et tout ce qui concourra à rendre ce sentiment plus intense contribuera à son bonheur. Tout ce qui, souffrance, infirmité, dénûment, chagrin, découragement, se traduit par une diminution de vie, est une soustraction du bonheur auquel il aspire, parce que c'est toujours un rétrécissement de sa vie. C'est pourquoi l'on a pu dire que la plus grande somme de bonheur dont l'homme soit capable consiste dans l'activité soutenue en vue d'un but qui l'attire et le charme.

Je n'ai pas besoin de vous faire observer combien toutes ces affirmations concordent avec les fins les plus élevées que nous puissions nous prescrire. La recherche laborieuse du beau, du vrai et du bien en est à la fois la conséquence et la confirmation. C'est dans cette recherche-là surtout qu'on se sent vivre et qu'on se sent heureux.

Il en résulte donc qu'à tous les degrés de l'existence le bonheur consiste dans le sentiment de la vie intense. Les jeux de l'enfance, avec leurs illusions naïves, pourraient déjà nous servir de preuve. Les penchants inférieurs eux-mêmes, où l'homme faible et de courte vue croit trouver le bonheur et ne fait qu'ajouter à ses misères, rendent témoignage à la même vérité. Dans la passion du jeu de hasard

Digitized by Google

l'homme se forge l'illusion de dominer personnellement ce qui échappe le plus à son pouvoir, l'inconnu de la chance. L'ivrognerie a pour attrait fatal le redoublement de vie que l'homme atteint de ce vice répugnant espère trouver dans l'absorption des boissons enivrantes. L'avarice permet à l'avare de se repaître en lui-même de la puissance virtuelle que lui confère l'or qu'il entasse. La prodigalité fanfaronne jouit de l'idée qu'elle met en évidence la supériorité du prodigue sur ceux qu'il éblouit, qu'il corrompt ou qu'il enchaîne. La recherche passionnée des honneurs et du pouvoir, cette ambition qui peut inspirer tant de bassesses, n'a pas d'autre mobile. Elle aussi exalte le sentiment du déploiement supérieur de la personnalité, de la vie personnelle, sur les existences modestes qu'elle aspire à dépasser.

Ce n'est pas à vous, Messieurs, qu'il est besoin de démontrer la fausseté de ces divers calculs et les déceptions cruelles dont ils sont la source empoisonnée.

Heureusement il est d'autres moyens plus avouables, parce qu'ils sont plus moraux, d'intensifier en nous le sentiment de la vie. Le moyen le plus sûr est, nous l'avons dit, le travail soutenu en vue d'une fin utile, bonne et belle. A présent, ce travail est très divers, et sans déprécier aucune de ses formes, c'est la science théorique ou pratique, c'est l'art dans ses multiples catégories, c'est la philanthropie et ses innombrables applications qui tiennent le premier rang parmi les éléments du bonheur. Ceci soit dit sans oublier la suprématie de la loi morale, du devoir qui plane sur tout cet ensemble, l'embrasse, le pénètre et l'ennoblit. Le devoir, quand on l'accomplit malgré les résistances de l'égoïsme, n'est-il pas le plus significatif des exposants de la vie personnelle et de son affirmation triomphante?

Mais, sans rien retrancher de cette suprématie, il est encore d'autres moyens d'intensification de la vie qui rentreraient plutôt dans la catégorie du plaisir. En effet, le plaisir qu'on y goûte s'explique seulement par la thèse que je soutiens de l'identité foncière de la vie et du bonheur. D'où vient par

Digitized by Google

exemple le charme de la musique, si ce n'est du prolongement en quelque sorte indéfini de nos sentiments, de l'accentuation qu'elle leur imprime, du surplus de vie dont elle est par cela même la génératrice? La contemplation d'un beau paysage ou d'une belle œuvre architecturale ne réveille-t-elle pas en nous le sentiment du beau assoupi par les vulgarités inévitables de la vie privée ou publique? C'est là encore une augmentation de notre vie personnelle et du sentiment que nous en avons. On en peut dire autant de toute œuvre d'art. Pourquoi surtout l'homme de tous les temps et de tous les pays, dès qu'il en trouve autour de lui les occasions et les moyens, aime-t-il les représentations dramatiques, le drame comique ou tragique dont les péripéties déroulent à ses yeux sous une forme vivante les passions diverses qui font aussi ou pourraient faire partie de sa vie à lui-même, les émotions qu'il aime ou qu'il redoute? N'est-ce pas encore que devant une représentation qui l'intéresse sa vie devient double? A sa vie personnelle vient s'ajouter pendant un temps la vie, fictive sans doute, et il le sait bien, mais enfin la vie de personnages s'étudiant à reproduire la vie réelle, et cet accroissement de sa vie personnelle va souvent au point de provoquer en lui le rire inextinguible ou de lui faire verser des larmes, et cela dans la proportion même où la pièce représentée est bien faite et bien jouée. Et en ce moment même que faisons-nous en venant nous rassasier de tant de merveilles cosmopolites réunies sur un point de l'espace et du temps, si ce n'est que nous venons nous plonger, passez-moi l'expression, dans un bain de vie humaine intensifiée par l'accumulation des productions de l'art, de la science et de l'industrie de l'humanité?

Je dois vous paraître bien éloigné de notre Congrès, de ce qu'il veut être, de ce qu'il se propose de faire, et pourtant je n'ai cessé d'y penser dans ces trop longs préliminaires et j'y reviens en prenant comme nouveau point de départ l'exemple que m'a fourni tout à l'heure l'art dramatique dont j'ai tâché d'expliquer brièvement le charme et la puissance.

Digitized by Google

Qu'est-ce que l'histoire? C'est la représentation du grand drame de l'humanité, un drame aux mille actes divers, où continuellement la comédie et la tragédie s'entremêlent et qui à tout instant s'adresse à chacun de nous en lui disant : *Tua res agitur!* « Il s'agit de toi! »

L'histoire n'a pas à se préoccuper de savoir si elle remplit les conditions du drame fictif. Ses péripéties et ses complications sont celles de la réalité même, et sa tâche n'est pas de les inventer, mais de les ressusciter en étudiant les documents, les monuments et les traces du passé. Elle n'est donc pas seulement un plaisir, elle est aussi une étude; un travail, un travail sans relâche et sans terme assignable. Elle rentre donc à la fois dans les deux genres d'intensification de la vie que nous avons distingués. Par l'histoire et sans sortir de notre vie personnelle, nous ajoutons à celle-ci la vie, les émotions, les joies, les terreurs des générations disparues, nous revivons la série des siècles écoulés, et même, dans une certaine mesure que la prudence nous interdit de dépasser, nous osons à sa lumière jeter quelques regards sur l'avenir et ce que recèlent ses mystérieuses profondeurs. Comment donc pourrait-on nier que nous devons à l'histoire une amplification merveilleuse de la vie, et est-il étonnant que, si elle exige de ceux qui la cultivent des efforts laborieux, soutenus, souvent pénibles, elle les récompense largement par le charme inhérent à cette recherche elle-même et par la prodigieuse variété des scènes qu'elle déroule à leurs yeux?

Ce travail est immense. Il excède les forces de n'importe quel homme et il devait nécessairement se spécialiser. Il y a eu, il y a toujours bien des genres d'histoire. De la simple chronique enregistrant docilement les faits à mesure qu'ils se succèdent à l'histoire générale philosophiquement traitée, il y a place pour l'histoire politique, l'histoire littéraire, l'histoire de l'art, l'histoire militaire, l'histoire de la philosophie, l'histoire des législations, l'histoire particulière des périodes successives de la vie humanitaire. Il y a les histoires locales, qu'il s'agisse d'une nation, d'une

Digitized by Google

province, d'une cité. Que sais-je encore? Ce qui me frappe, c'est le rayonnement toujours grandissant du goût et du savoir historiques dans la société moderne. C'est devenu l'un des éléments de notre civilisation et c'est peut-être le caractère le plus saillant, à côté de ses inventions transformatrices, de notre siècle finissant. Aucun n'a accordé à l'histoire une aussi large place dans les préoccupations, les études et les goûts. L'Exposition qui nous réunit est à chaque pas un résumé d'histoire générale et particulière. Le monde moderne aime à se souvenir et à restituer le passé. Il a le sentiment de la beauté des ruines et de l'originalité des créations de l'antiquité comme de celles des pays exotiques. Nos musées deviennent de plus en plus des archives de l'art. Ce goût se prolonge jusque dans le choix de nos ameublements. Nous ne supportons plus, comme le supportaient nos pères, ces rapiéçages de bâtiments publics où l'architecture croyait faire merveille en les flanquant d'un portique, d'une aile, d'un étage, jurant scandaleusement avec le style fondamental de l'édifice. Nous sourions à la vue de ces tableaux d'église qui habillent en Turcs les soldats de la Passion, ou qui, en reproduisant la Pêche miraculeuse, remplissent de poissons de mer les filets jetés dans le lac de Génésareth. Miracle tant qu'on voudra, mais notre croyance aux miracles n'est plus assez robuste pour accepter celui-là, et combien d'autres faits du même genre ne pourrais-je pas citer!

Hé bien! parmi les spécialisations de l'histoire générale et en harmonie avec ce goût développé de l'histoire qui s'insurge contre les confusions incohérentes des temps, des lieux, des coutumes et des mœurs, notre siècle a vu naître et grandir jusqu'à la hauteur d'une science à part l'*Histoire des Religions*, et la grande Exposition qui marque la clôture du XIXe siècle aurait souffert d'une très regrettable lacune si l'Histoire des Religions n'avait pas figuré dans ses fastes. Cette histoire, nous travaillons à la faire, elle se fait.

Elle a eu ses précurseurs dans le passé, mais avant le XIXe siècle elle ne fut jamais cultivée méthodiquement, sans

Digitized by Google

arrière-pensée de controverse, et autrement que pour garnir un arsenal destiné à servir des fins politiques, ecclésiastiques, polémiques, en tous cas étrangères à son but réel à elle-même. On connut aux siècles derniers des *Histoires de tous les cultes,* compilations littéraires très incomplètes, plus ou moins curieuses, sans aucune valeur scientifique. Les controversistes des religions rivales tâchaient d'invoquer l'histoire en faveur de leur cause respective, ce qui en faussait nécessairement l'étude. Il ne faut pourtant pas trop déprécier ces essais d'une science qui s'ignorait encore. Car c'est là que notre histoire religieuse a pris naissance. Les Centuriateurs de Magdebourg et Bellarmin quand ils reconstituaient à des points de vue différents les annales de la chrétienté, Bossuet quand il écrivait son *Discours sur l'Histoire universelle* et ses *Variations*, pas plus que ses antagonistes en le réfutant, ne se doutaient de l'ampleur que devait recevoir après eux l'application du point de vue historique à la Religion, considérée désormais non plus seulement sous une de ses formes ou comme le privilège d'une race ou d'une communion, mais comme un fait humanitaire, intimement, directorialement mêlé à l'évolution séculaire de l'humanité et si essentiel à la vie collective des races et des peuples que celui qui en ignore l'histoire religieuse est désormais disqualifié pour comprendre et expliquer les mouvements généraux qui les agitent, les bouleversent ou les unissent, les affaiblissent ou les régénèrent. Et comment en eût-il été autrement? Hé quoi! l'on reproduirait par le menu les dits et gestes des souverains, des conquérants, des héros. On étudierait les origines des institutions et des coutumes, les transformations de l'art, l'esprit des lois, les monuments antiques, et on négligerait, du moins on ne prendrait que par ses petits côtés le phénomène le plus étonnant, le plus varié, le plus constant, le plus caractéristique de la vie humaine, collective et individuelle, celui qu'on retrouve toujours et partout, celui qui compte au premier rang des facteurs constitutifs de la nature humaine et de sa séparation de la nature animale!

Digitized by Google

Cela ne pouvait durer indéfiniment. Cela ne dura pas.

Ajoutons par esprit de justice que nos devanciers avaient plus que nous n'aurions des droits à l'indulgence. Ils connaissaient encore si mal notre globe! Bien que, depuis les Croisades et surtout depuis le xve siècle, l'horizon géographique eût continuellement reculé, ce n'était encore à vraiment dire qu'une connaissance de contours. C'est seulement peu à peu, très lentement, que se rassemblaient les documents de genres divers permettant d'écrire autre chose que *Terra incognita* sur d'immenses surfaces encore inexplorées ou à peine effleurées. On ne connaissait pas ou l'on connaissait très mal les langues orientales, africaines, américaines, australiennes. On ne se doutait guère de l'intérêt scientifique et historique de telle superstition grotesque ou cruelle toujours en vigueur chez quelque tribu toute voisine encore de la vie dite naturelle. C'est non moins lentement que, tantôt dans un pays, tantôt dans un autre, des savants le plus souvent obscurs lançaient dans la circulation scientifique des aperçus et des généralisations fécondes qui mettaient un temps considérable à se propager. La critique historique, ses procédés, sa méthode ne se dégageaient que confusément de l'arbitraire qui, en histoire régnait encore souverainement sur les esprits les plus studieux et les plus hardis. Vico, avec sa théorie de la philosophie do l'histoire, mourait à peu près inconnu et sa pensée fondamentale devait attendre plus d'un siècle avant d'être appréciée à sa valeur. Il fallut la sagacité d'un Montesquieu, l'imagination poétique d'un Herder, la philosophie d'un Leibnitz, la complète émancipation de l'esprit proclamée au xviiie siècle, les découvertes d'un Anquetil Duperron et de ses émules, les travaux toujours méritoires des Bénédictins, ceux de la critique de la Bible suivie de celle de tous les autres livres sacrés à mesure qu'on pouvait les étudier sur les textes, les études patientes et subtiles de la philologie comparée, l'analyse attentive et intelligente enfin des croyances primitives survivant au sein des peuplades les plus arriérées; il fallut, plus près de nous encore, l'influence admise ou

Digitized by Google

subie de la philosophie de Hegel, mère du principe de continuité et d'évolution, ce principe auquel toutes les sciences naturelles ont fini par rendre hommage, — il fallut tout cela, et bien d'autres choses encore, pour habituer les esprits à cette idée que toutes les manifestations de la vie humaine ont leur histoire, que la religion ne fait pas exception et que l'on ne peut se prononcer sur leur valeur et leur véritable nature qu'à la condition d'en connaître l'histoire.

C'est depuis lors seulement que les Ottfried Müller, les Max Müller, les Edgar Quinet, les Ernest Renan, pour ne parler que des plus célèbres, ont pu jeter les fondements de la science nouvelle aux applaudissements de tous les esprits libres et sérieux, deux qualités qui ne sont pas toujours conjointes. Une fois cette préparation intellectuelle accomplie, l'histoire religieuse devait naître, et elle naquit, se subdivisant elle-même en champs d'études spéciales indiquées par la diversité des races, des civilisations et des étapes parcourues par l'esprit humain dans sa marche séculaire.

Notre histoire eut à lutter contre deux genres d'opposition qui aboutissaient l'une et l'autre à une fin de non-recevoir. D'abord l'étude en était laborieuse et effrayait les esprits antipathiques aux efforts prolongés. Puis deux tendances la voyaient grandir avec défiance. L'une craignait qu'elle n'ébranlât des dogmes stéréotypés en dehors desquels on n'admettait pas qu'il y eût autre chose que des inspirations du diable, c'est-à-dire des erreurs pernicieuses où l'absurdité et l'impiété se disputaient la préséance. Leur faire l'honneur d'une investigation sympathique n'était-ce pas une injure gratuite faite à la seule religion qui fût digne de nos respects? — Puis, il y avait la tendance purement négative, née du choc des idées qui agita le XVIIIe siècle, et qui avait tiré cette conclusion que rien de ce qui portait le nom de religion ne valait une heure de peine. C'est donc flanquée à droite ou à gauche d'indifférence et de mauvais vouloir que l'Histoire des Religions s'affirma, grandit et finit par conquérir sa place

Digitized by Google

dans l'encyclopédie des sciences contemporaines. On en mesurait si mal l'ampleur et l'intérêt que parmi ceux-là même qui n'éprouvaient à son égard aucune malveillanée anticipée, un grand nombre s'imaginaient qu'elle offrait tout au plus la matière d'un volume ou deux. Je fis personnellement à ce sujet une petite expérience que je vous demande la permission de vous raconter parce qu'elle me semble typique.

Lorsqu'il y a vingt ans déjà passés un grand ministre me fit l'honneur insigne, mais lourd, de m'appeler à professer l'Histoire des Religions au Collège de France, je fus frappé du nombre de personnes instruites et bienveillantes qui ne m'exprimèrent qu'une inquiétude inspirée par cette bienveillance elle-même. Dans deux ou trois ans, mettons dans quatre ans, me disaient-elles, que pourrez-vous bien avoir encore à dire? Et leur surprise était grande quand je leur répondais que mon inquiétude, à moi, était d'avoir tant à dire que le laps de vie que je pouvais sans trop de présomption me promettre encore serait loin d'y suffire, qu'une longue vie tout entière n'y suffirait pas. Peu de temps après, le musée Guimet s'élevait sur une des places publiques de Paris et l'institution dans les locaux de la Sorbonne d'une section tout entière de l'École des Hautes-Études, ayant pour mandat exclusif de traiter sur les documents eux-mêmes l'histoire religieuse étudiée dans ses différentes branches, achevait de rassurer mes excellents amis.

L'Histoire des Religions a démontré sa vitalité, par cela même sa légitimité, par le meilleur des arguments, elle a marché, elle a grandi, elle s'est déployée au grand soleil de la science. Ce qui a le plus contribué à ses progrès, c'est qu'elle a vécu d'elle-même et pour elle-même, c'est qu'elle s'est tenue à l'écart des controverses pour lesquelles un lustre se passionne et que le lustre suivant ne connaît plus. Tout entière au mandat qu'elle s'est prescrit, distinguant la religion en soi des religions, se faisant par conséquent une loi de reconnaître la valeur relative de toutes les manifestations de l'âme religieuse, sachant les discerner sous les formes les

Digitized by Google

plus grossières et les plus enfantines, répandant les flots d'une poésie avant elle inconnue sur des antiquités et des croyances recouvertes par la poussière des âges, elle a été, elle sera toujours une magnifique école de tolérance en élargissant les esprits, et, d'autre part, elle a relevé la religion en soi du dédain où la reléguaient des intelligences cultivées, mais trop enclines à identifier la religion en soi avec celle des religions particulières qui leur avait été inculquée et dont elles s'étaient à tort ou à raison détachées. Notre histoire peut servir à nourrir, à éclairer, peut-être à rectifier les théologies, elle n'a pas la prétention de les supplanter. Elle s'est avec le temps dégagée du péril des généralisations précipitées. Sa force, elle la puise dans l'érudition indépendante et dans la critique vivifiée par l'importance et aussi par le charme de son objet, trop respectueuse de cet objet pour l'immoler aux fantaisies de l'imagination, réaliste en ce sens qu'elle veut le vrai, n'aime que le vrai et ne se laisse pas imposer par les façades, puisqu'elle entend pénétrer derrière elles pour savoir ce qu'elles recouvrent.

J'aurais pu étayer ces réflexions en rappelant les grands travaux et en citant tous les grands noms dont notre histoire est justement fière. Le temps me manquerait absolument et je pense du reste que je n'aurais rien à vous apprendre. L'Histoire des Religions, comme toutes les histoires, se fait par le labeur collectif de tous ceux qui y consacrent leurs forces, et on ne pourra jamais dire qu'elle est faite complètement, définitivement et sans révision possible. Mais ce qu'on peut dire, c'est que ses grandes lignes sont tracées, que le champ de mines a été sondé, divisé, approfondi, et que c'est à chacun des mineurs de creuser de son mieux le filon qu'il s'est adjugé. N'exagérons pas, ne déprécions pas non plus la place que nous occupons dans le progrès scientifique général. Nous sommes pour la plupart de modestes et d'obscurs piocheurs, mais nous extrayons du sol un précieux métal. Notre Congrès probablement ne fera pas grand bruit au milieu de toutes ces réunions philanthropiques, économiques, indus-

Digitized by Google

trielles, scientifiques, artistiques, dont les programmes parlent plus directement aux préoccupations de la multitude. Cependant bien sourd serait celui qui n'entendrait pas les voix réclamant avec une énergie croissante, sur le domaine que nous avons choisi, de la lumière, encore de la lumière, toujours plus de lumière. Si nous ne marquons aujourd'hui qu'une étape dans le grand voyage entrepris à la recherche du vrai, soyons heureux de l'avoir atteinte et préparons-nous à nous remettre en route avec un redoublement de zèle, de persévérance, et de joie aussi, de joie soutenue par les pittoresques beautés du chemin. Malgré tout ce qui nous sépare encore du but idéal qui nous attire, le XIXe siècle aura l'honneur de léguer au XXe en ce qui concerne l'Histoire des Religions un capital que celui-ci n'aura qu'à grossir en le faisant valoir. Si nous sommes de véritables amants de la vérité, cela doit suffire à notre ambition.

Ces paroles que je vous dis en finissant, je les adresse à tous, quelles que soient leurs opinions personnelles en religion. Il suffit que nous reconnaissions tous la suprématie de l'ordre moral pour qu'il existe entre nous tous un terrain pratique de collaboration et d'entente. Je ne ferai à aucun de vous l'injustice de supposer qu'il ne s'y rencontre pas avec nous. Ceux qui ne croient pas pouvoir s'élever plus haut que ce principe abstrait m'accorderont que cet amour ardent du vrai rentre dans ses applications les plus directes. Ceux, dont je suis, qui pensent que l'ordre moral, le règne du vrai, du beau et du bien constitue la révélation et l'irradiation d'une puissance centrale et dominatrice de l'univers, ne me démentiront pas, quand je dirai que la recherche désintéressée et infatigable du vrai est une des formes, non la moindre, de l'amour de Dieu.

Digitized by Google

DISCOURS DE M. G. BONET-MAURY

Délégué de M. le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts

---

MESDAMES, MESSIEURS,

J'ai l'honneur, au nom du Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, de saluer les membres du premier Congrès d'Histoire des Religions tenu à Paris.

Je vous souhaite la bienvenue dans notre belle France, qui, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, ne deviendra jamais ni l'esclave d'une secte politique ou religieuse, ni l'ennemie du genre humain. Elle demeure l'incarnation de la raison, qui doit tirer au clair toutes les idées qui germent dans les autres pays, afin qu'elles soient viables et fassent le tour du monde, et du cœur chevaleresque, qui se passionne pour toutes les causes justes et libérales.

Soyez les bienvenus dans ce Paris, qui s'est transformé pour vous faire fête et qui vous fait accueil, ici au palais du Congrès et, après, dans notre nouvelle Sorbonne.

Soyez les bienvenus, enfin, tous de quelque point de l'horizon politique ou religieux que vous soyez accourus, car la science est une, comme la source divine d'où elle découle, et, suivant le mot profond de Pascal, on ne peut dire : « *Vérité en deçà, erreur au-delà des Pyrénées* », la science ne connaît pas de frontières !

Votre Président, mon éminent ami M. le professeur Albert Réville, a déjà, avec l'autorité qui lui appartient, marqué les mobiles du sentiment religieux et les caractères de la science des religions. Il ne me reste qu'à rendre hommage aux savants

Digitized by Google

qui en ont été les initiateurs et qui l'ont propagée en France, et à préciser l'objet propre de ce Congrès de Paris.

Saluons d'abord les noms de Benjamin Constant, qui, dans son livre de *la Religion* a tracé la première esquisse d'une philosophie de la religion, de Herder et de Christian Bunsen qui lui ont fait une place dans leur philosophie de l'Histoire, ceux de F. Creutzer, l'auteur de la *Symbolique* et de M. Guigniaut, son savant traducteur français, enfin d'Alfred Maury, avec ses *Religions de la Grèce ancienne*, pour ne citer que les morts; Max Müller et Tiele, pour ne parler que des absents.

Le gouvernement de la République française a prouvé qu'il ne se désintéressait pas de ces hauts problèmes, en créant successivement la chaire d'Histoire des Religions au Collège de France et la Section religieuse de l'École pratique des Hautes-Études, que nous devons à l'heureuse initiative de M. Liard. Il n'est que juste de déclarer que M. Albert Réville qui occupe depuis vingt ans cette chaire et qui dirige cette section, a largement contribué par son remarquable enseignement à populariser la Science des Religions dans notre public français : il a été secondé dans cette tâche par les principaux rédacteurs de la *Revue d'Histoire des Religions*, MM. Jean Réville, Maurice Vernes et Marillier.

Quant à ce Congrès, il aura pour objet propre de coordonner les résultats obtenus par les savants de tout pays, dans ce champ si riche de l'histoire religieuse. Il doit avoir un caractère exclusivement historiqne.

Il diffèrera donc et du Congrès de Stockholm (1897) et de celui de Chicago (1893). Le premier, conçu dans un esprit scientifique, a abordé, outre les questions religieuses, la question sociale; mais il n'a malheureusement pas réussi à obtenir le concours des savants catholiques. Le second, qui se composait de ministres de la plupart des cultes et de théologiens de toute dénomination, se proposait de rallier tous les croyants sur le terrain de l'adoration de Dieu et de la fraternité humaine, dans une sainte croisade contre le matérialisme et l'immoralité. Il a réalisé pendant quelques jours

Digitized by Google

cette grande chose : la paix religieuse, l'harmonie des croyances dans la variété des conceptions dogmatiques et des formes liturgiques. Un tel résultat n'a été possible que, par le talent de son organisateur, le Rev. J. H. Barrows et dans le Nouveau Monde, cette terre vierge encore de traditions ecclésiastiques et épargnée par les guerres de religion. Un tel Congrès eût été impossible chez nous dans l'état des partis, et, si on l'avait tenté, il eût peut-être été plus funeste qu'utile à la cause de la paix religieuse.

Mais, si votre Congrès n'a pas l'ampleur de celui de Chicago, ni le caractère d'actualité de celui de Stockholm, du moins il sera, je n'en doute pas, animé du même esprit. Tous vous n'aurez en vue que la recherche désintéressée de la vérité. Chacun de vous restant fidèle à la patrie religieuse à laquelle il appartient, vous vous efforcerez de reconnaître ce qu'il y a de vrai, de juste et de salutaire dans les autres. Vous discuterez toutes les questions avec respect pour les convictions d'autrui, vous souvenant que la bonne foi n'est le privilège de personne et que là où il y a *conscience* dans les recherches, on peut avoir *confiance* dans la sincérité des conclusions.

Mettez-vous donc à l'œuvre, Messieurs, dans cet esprit de bonne volonté réciproque et d'harmonie dans la variété, et soyez persuadés que cet échange de vues, de vœux et d'efforts ne sera pas stérile. Il en jaillira un peu plus de lumière, un peu plus de justice, un peu plus de tolérance. Car, l'intolérance est fille de l'ignorance et du parti pris. La science, au contraire, ne peut qu'engendrer l'amour de la vérité et le respect des consciences.

Digitized by Google

L'AVENIR

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Par le comte A. DE GUBERNATIS

Professeur à l'Université de Rome.

Discours prononcé le 8 septembre 1900 au Palais des Congrès, à la séance de clôture du Congrès international d'histoire des religions

---

MONSIEUR LE PRÉSIDENT, MESDAMES ET MESSIEURS,

Il me serait extrêmement difficile de deviner à quel titre insigne et par quel superbe privilège m'a été réservé l'honneur du dernier mot, s'il y a un dernier mot lorsqu'on touche aux choses immortelles, dans ce Congrès de paix laborieuse et lumineuse.

Je soupçonne légèrement que les hommes éminents qui ont communiqué leur âme à cette brillante réunion ont pu se dire qu'un homme d'étude venant de Rome, la ville universelle que trente siècles de contact avec le monde par son histoire civile et religieuse, ont habituée aux grandes vues, aurait au moins apporté au milieu de cette assemblée éclairée un sentiment assez large, qui permettra peut-être de fixer, un jour ou l'autre, le *modus vivendi* de la religion avec les religions, par un mot d'entente qui convienne au plus grand nombre de travailleurs et de penseurs.

Je suppose, en outre, que le digne Président de ce Congrès, en me choisissant pour ce dernier rite de *hotár* ou invocateur de Dieu en ma qualité d'un amoureux du Véda et de l'Évangile, d'un disciple de Renan et de Max Müller et d'un dévot de saint François, d'un mythologue et d'un

Digitized by Google

croyant, d'un brahme aux Indes, et d'un pèlerin qui revient de la Terre Sainte sur les traces d'un Saul devenu apôtre idéal de l'amour et de la charité, a tenu à m'avertir d'avance et à me persuader que, dans le sacrifice qui s'accomplit aujourd'hui, la seule victime immolée, à l'aide de nos prières, serait le monstre qui arrête la grande lumière de Dieu.

Quoi qu'il en soit, vous avez, sans aucun doute, compris d'avance que, séduit et quelque peu gâté, depuis un tiers de siècle, par les douces caresses de la France intellectuelle, ce serait, pour mes vieux jours, que je n'attends plus, hélas, puisqu'ils sont arrivés, une bien grande émotion et une très vive satisfaction, que ce plaisir exquis de m'entretenir ici, devant vous, en face du meilleur monde civilisé, comme au seuil d'un temple, sur la vision de Dieu à travers l'esprit humain. A cette première étape de marche glorieuse de l'histoire des Religions, après avoir regardé avec vous en arrière pour constater le long chemin déjà parcouru, c'était bien naturel de se demander : où irons-nous maintenant? quel sera notre Verbe de l'avenir? Jetons donc ensemble un dernier regard rempli d'espoir dans le ciel qui s'ouvre devant nous ; interrogeons, à notre tour, l'oracle divin ; une voix, peut-être, retentira dans nos consciences et nous le révélera. En attendant, puisque nous sommes dans ce Palais des Congrès érigé au milieu de cette grande merveille qui s'appelle l'Exposition de Paris, où l'œuvre de la création humaine a atteint des proportions presque divines, et où l'on pourrait ajouter à l'ancien mot du Livre saint : *Coeli enarrant gloriam Dei,* un autre hymne non moins significatif et éloquent : *Terra, per hominem, Deum invenit*, arrêtons-nous un instant devant le monument qui nous concerne de plus près, en face de cette magnifique colonne de quarante volumes qui porte cette simple inscription : *Revue de l'Histoire des Religions*. On aurait pu croire, il y a vingt ans, qu'on allait bâtir une sorte de nouvelle Tour de Babylone, dont on ne verrait jamais le sommet, à cause de la confusion des

Digitized by Google

langues qui arrêterait, faute d'entente, à mi-chemin, le travail des ouvriers. Mais nous savons tous quels étaient les constructeurs de cette colonne idéale, par quel esprit de tolérance, avec quelle ferveur, avec quelle persévérance, avec quelle supériorité de conscience ils se sont mis à l'œuvre. Ces quarante volumes, superposés d'année en année, renferment, on peut le dire, sous l'apparence d'une œuvre de pure érudition, d'une chronique fidèle, d'un long travail d'investigation patiente, tous les frémissements secrets de la pensée moderne à la recherche de la Vérité des vérités.

Certes, sans l'œuvre préliminaire courageuse et presque héroïque de M. Renan, qui, par son *Histoire des origines du Christianisme*, avait habitué la France intellectuelle, et par elle tout ce qui pense dans l'humanité, à un langage ouvert pétri de lumière et de vérité sur tout ce qui se rapporte à l'histoire de Dieu, on n'en serait pas arrivé à fonder d'abord, au Collège de France, une chaire d'Histoire des Religions confiée au plus digne des maîtres, à créer ensuite dans l'École des Hautes-Études, toute une série d'enseignements d'histoire religieuse, et presque en même temps l'admirable *Revue de l'Histoire des Religions*, due à la noble initiative de M. Vernes et de M. Guimet, qui porte plus loin le souffle vivifiant de votre enseignement.

MESDAMES ET MESSIEURS,

Grâce à la science historique des Religions, nous avons tous mieux appris à respecter les croyances d'autrui. Notre vénérable Président, en ouvrant ce Congrès, nous disait que celui qui connaît une seule religion n'a qu'une idée très imparfaite de la véritable religion. La science qui veut ignorer quelque chose et surtout ce qui gêne ou ce qui trouble la vie de l'individu, qu'elle s'appelle la *vidyâ* bouddhique, ou le quiétisme et l'ascétisme chrétien, ce n'est qu'une ignorance déguisée. Tout connaître, ce n'est pas seulement ne plus

Digitized by Google

s'étonner de rien, mais renoncer au sarcasme vulgaire, aux démolitions inutiles, au blasphème indécent; la charge de Voltaire ne porte plus; le ridicule, en face des graves problèmes religieux, n'est plus de mise; tout ce qui a été, tout ce qui est encore l'objet sérieux d'un culte sincère, est devenu sacré pour nous; l'idolâtrie et les superstitions mêmes ont cessé de nous heurter et de nous scandaliser; le sort des humbles nous intéresse dans l'histoire tout aussi bien que dans la vie.

En regardant les choses d'en haut, en mesurant toute l'étendue de l'espace lumineux, où l'esprit humain est venu puiser sa notion de Dieu, pour l'exprimer sous des formes les plus disparates, un grand nombre de faits qui nous semblaient, au premier abord, isolés et sans le moindre rapport entre eux, viennent s'enchaîner d'une manière admirable, et trouvent une explication rationnelle, presque leur nécessité. La doctrine féconde de l'évolution et la comparaison clairvoyante ont merveilleusement aidé notre intelligence, élargi nos horizons, diminué nos scrupules, apaisé nos consciences, adouci notre intolérance, dompté nos impatiences. Une certaine soif de vérité et de justice a calmé nos emportements, enlevé ce que notre scepticisme avait de trop amer, humanisé notre esprit, spiritualisé et purifié notre travail.

Nous n'avons plus aucune prétention d'imposer, à qui que ce soit, telle ou telle autre forme religieuse. Nous pouvons très bien rester fidèles à notre propre Église nationale, et garder le culte de nos ancêtres comme on garde son foyer; mais nous avons soin de ne pas nous laisser détourner par les préférences traditionnelles que nous pourrions avoir pour tel ou tel autre culte, dans la manière d'envisager les religions qui nous sont étrangères; et nous ne cachons plus à personne qu'un sentiment profondément religieux nous semble presque nécessaire pour bien saisir les côtés les plus élevés de l'histoire religieuse. La matière que nous avons à manier est des plus délicates et ce n'est pas avec un positivisme grossier et terre à terre qu'on pourrait lui rendre toute son évidence.

Digitized by Google

Si pour Cicéron l'histoire civile était la *magistra vitae*, la vie intérieure de l'âme tournée vers Dieu, qui occupe surtout l'historien des religions, ne pourrait se contenter d'être racontée par un esprit aride, incapable d'animer son récit, de s'émouvoir, et d'aborder les grandes vues d'ensemble, les claires visions des hauteurs, qui seules peuvent permettre à l'investigateur patient et au chroniqueur exact et impartial qui relate fidèlement les faits et les doctrines, de devenir, à son tour, un artiste de bien, par le relief qu'il saura donner à l'exposé des grandes vérités impérissables.

Notre religiosité, en somme, est elle-même une sorte de seconde vue, qui nous permet de reconnaître, en même temps, l'œuvre matérielle du temple qui se fait avec des briques et l'œuvre immatérielle qui est faite de souffles divins.

Lorsque Dieu pénètre notre âme, il la fortifie. C'est ainsi qu'on a pu dire que chaque inspiré de l'ancienne Grèce était capable de devenir un devin et digne d'entrer comme prophète au temple de Delphes. Sans les poètes et les philosophes qui portaient en leur verbe enflammé toute la conscience élevée du peuple hellène, l'oracle de Delphes aurait rarement parlé. Sans les merveilleux artistes de la Renaissance italienne, qui ont fait sourire d'un regard divin la Vierge et les anges sur les voûtes des coupoles et sur les autels, les églises d'Italie sembleraient muettes et vides. Et on peut bien ajouter que les artistes italiens de la Renaissance, issus du peuple et travaillant avec lui, avec la conscience et l'inspiration populaires, ont fait plus à eux seuls, pour idéaliser, purifier et divulguer le culte de la Vierge dans le monde latin resté catholique, que tous les livres ascétiques et toutes les liturgies réunies.

Les révélations de Dieu ne se font point d'une seule manière, dans un seul temps, à un seul peuple élu, à un seul être privilégié; Dieu, à un moment donné, par des voies mystérieuses, peut nous visiter tous; et ce n'est que par ces visites secrètes, par ces secousses intimes, par ce don suprême de ré-

Digitized by Google

vélation divine que tous les siècles de l'histoire ont pu nous dire quelque mot sublime, et que les grands initiés, au sein même des religions populaires, ont fait passer tant de flammes pures; c'est d'elles que le poète védique faisait jaillir par le *pramantha* le germe de la vie humaine, que le poète hellène tirait, à l'aide du sacrifice titanique d'un homme, la lumière bienfaisante; que le poète de l'Évangile par le Saint-Esprit, par le baptême du feu et par un nouveau sacrifice divin, régénérait le monde. La religion védique, la religion des Hellènes, la religion chrétienne avaient une base naturelle et populaire; mais, pour en tirer le Vedânta et le Yoga, la philosophie de Socrate et de Platon, les visions de l'Apocalypse et les épîtres de saint Paul, il a fallu la présence d'un génie humain en communion d'esprit avec Dieu, pénétré de sa grandeur, de son omniscience, de sa toute-puissance, de son feu sacré, par lequel la parole de l'inspiré a pu devenir un *vaticinium*.

L'*opus musivum* de chaque religion se prête, sans aucun doute, à une analyse et une décomposition minutieuse; mais, si l'historien a une âme profondément religieuse, la mosaïque, qui cache souvent des pierres vraiment précieuses et des beautés exquises et délicates de détail, nous offre, dans sa totalité, des rayonnements et des reflets merveilleux qui traversent les esprits comme des éclairs.

Nous devons donc rendre justice d'abord à la patience des chercheurs et au scrupule avec lequel les historiens, depuis bientôt un demi-siècle, anatomisent ces différents organismes, qui s'appellent des religions; mais après avoir réduit à l'état de squelette et disloqué ces beaux corps, il nous faudra encore une fois leur rendre la vie; et un nouveau devoir s'impose à notre tâche, le soin de découvrir, par la comparaison, leur propre fonction dans l'histoire générale de la divinité.

Cette immense étude a d'ailleurs le don surtout de nous intéresser, par le caractère de continuité qu'elle nous présente et par les rapports intimes qu'elle nous permet de

Digitized by Google

reconnaître entre les époques les plus disparates, entre les espaces les plus éloignés.

Les matériaux abondent maintenant sur notre table de travail, et cette richesse même qui pourrait devenir encombrante, si l'œuvre de sélection et de classification méthodique ne devait venir à notre aide, peut nous avertir aussi que le temps d'aborder sérieusement l'histoire comparée des religions est bien arrivé, et que tant de rayons lumineux peuvent enfin se concentrer en un grand faisceau de lumière, en un grand soleil de vie.

Seulement, avant de s'engager dans la voie à la fois tentante et scabreuse des comparaisons, il faudra, au moins pour les grandes religions qui ont une longue histoire, se débarrasser de leurs parasites. Les sectes qui s'accrochent aux grandes religions, quelquefois les suffoquent et les tuent; ce phénomène doit être étudié à part; il y a eu des sectes réformistes qui ont apporté aux religions un nouveau principe de vie, ainsi que le bouddhisme au milieu du brahmanisme, le protestantisme au milieu du catholicisme, et, tout récemment, ainsi que vient de nous le prouver M. Arakelian, le babisme au milieu de l'Islam iranien; mais il y en a d'autres qui détournent l'esprit des croyants de la grande voie de la religion fondamentale; certains ordres religieux qui ont visé à la domination temporelle, dans différentes époques de l'histoire religieuse, et que je me dispense de vous indiquer par leurs noms, pour ne pas toucher à des questions qui pourraient devenir brûlantes pour l'histoire contemporaine, ont bien plus détourné les vrais croyants des grandes sources lumineuses de la religion, que le scepticisme douloureux des rationalistes ou que les froides négations des matérialistes. Ce phénomène de l'apparition des sectes religieuses doit être étudié à part, comme des simples crises de l'histoire de la religion.

Mais, abstraction faite de ces nouveaux bourgeonnements plus ou moins artificiels qui viennent pousser, mais plus souvent s'attacher comme une gangrène à l'arbre religieux, à tel

Digitized by Google

point que la première pousse à cause de ces excroissances cesse parfois de se développer, il me semble que tous ceux qui voudraient s'engager dans l'étude comparée des grandes religions, devraient tenir compte de trois éléments essentiels qui entrent dans la formation de toutes les religions dominantes :

1° L'élément originaire, populaire, traditionnel, mythologique et psychologique à la fois, inhérent, en partie, à l'esprit général humain, en second lieu, à la race, en troisième lieu, au degré de civilisation et de culture de chaque peuple à son origine ;

2° L'élément rituel et liturgique, qui est constitué le plus souvent, à l'aide d'un état quelconque, par un clergé plus ou moins officiel, plus ou moins constitué, et par une église plus ou moins reconnue ;

3° L'élément moral, qui est, en général, la contribution individuelle d'un inspiré, d'un héros, d'un poète, d'un philosophe, d'un saint, d'un législateur, d'un fou même, d'un jongleur de Dieu, d'un éclaireur, qui excite dans les consciences un trouble, une émotion divine, dans les intelligences une volonté souveraine et fixe, dans la vie un principe, un ordre, une loi supérieure.

Si l'on distingue bien ces trois éléments dans l'étude comparative, on se persuadera aisément que seul le premier élément populaire est susceptible d'une véritable comparaison suivie et nécessaire ; identité de cause crée identité d'effets ; mais les causes qui déterminent le second et le troisième élément pouvant être différentes de pays en pays, de religion en religion, nécessairement les effets peuvent différer et ne sont plus comparables.

Ce que M. Marillier a très bien expliqué dans l'une des séances de notre Congrès pour le passage de certaines croyances, de certaines pratiques religieuses d'un peuple à l'autre, même si ce peuple est à un état sauvage, peut nous guider dans une étude comparative beaucoup plus ample et plus générale. Le peuple n'accepte et n'adopte guère que ce

Digitized by Google

qui lui convient; si une notion étrangère ressemble à une notion que le peuple possède déjà, si un fait de l'histoire religieuse exotique ressemble à un autre fait de l'histoire religieuse nationale, si un dieu nouveau demande droit d'hospitalité dans un pays, le peuple l'agrée seulement en mesure de la ressemblance qu'on peut lui reconnaître avec un dieu national; les noms peuvent changer, certaines formes aussi; mais l'essence même du nouveau mythe, du nouveau culte qui se déplace, doit être conforme à l'esprit du peuple qui est destiné à le recevoir. C'est par le même procédé que dans l'épopée nationale, par force d'assimilation, par instinct de concentration, par goût d'idéalisation plastique, autour d'un héros réel, comme Alexandre, Attila, Charlemagne, on a vu se grouper si souvent un si grand nombre de légendes qui appartenaient à des héros typiques cachés sous d'autres noms moins illustres dans la tradition populaire.

Mais ce qui est presque facile lorsqu'il s'agit de croyances vraiment populaires, qui se prêtent aisément à la comparaison, doit nous imposer une plus grande réserve, et une tout autre méthode comparative, lorsqu'il s'agit de faits liturgigiques, ou des rapports dans l'ordre des idées religieuses et morales toutes pures. La continuité dans ces deux cas n'est plus naturelle et nécessaire. La recherche du document historique ou de la preuve matérielle devient alors indispensable pour expliquer comment et par quels intermédiaires, par quels événements, tel ou tel rite de l'Église a passé d'une religion à l'autre; la psychologie comparée, à son tour, doit aider l'historien des religions qui veut se rendre compte d'une ressemblance quelquefois étonnante dans l'évolution de certaines idées religieuses, qui offrent des analogies frappantes avec d'autres idées qui se sont développées ailleurs, à une très grande distance d'espace et de temps, sans qu'il soit possible de signaler dans l'histoire aucun contact de civilisation, aucune relation, entre les deux peuples, où des idées qui se ressemblent ont pu se transmettre.

Il est donc évident que les trois éléments, populaire, litur-

Digitized by Google

gique, moral, qui forment le contenu des grandes religions, devenues toutes, à un certain point et plus ou moins, universelles, étant d'origine et de nature différentes, il faudra que l'historien qui compare s'y applique avec des procédés distincts.

En attendant, le fait essentiel que nous pouvons établir est celui-ci : que les grandes religions, comme les grandes civilisations, à leur origine, se sont constituées essentiellement par la collaboration efficace du peuple; c'est surtout à la conscience populaire qu'elles ont demandé la première inspiration, le premier conseil, la première aide; le développement ultérieur de la liturgie primordiale et du principe moral peut devenir l'œuvre aristocratique de minorités intelligentes constituées ou de grandes consciences individuelles illuminées; l'idéalisation, en somme, de l'œuvre religieuse peut être un indice de la supériorité d'une race, d'un individu inspiré, d'un état, d'une civilisation, sur les autres et échapper ainsi, en grande partie, dans la période du perfectionnement, à une comparaison systématique. Mais, si le peuple a fourni les premiers éléments mythologiques et psychologiques à ce qui est devenu petit à petit une conception religieuse nationale, autant que l'historien des religions fondamentales s'attache à la recherche des origines, il doit à peu près envisager son sujet, comme le paléontologiste et l'anthropologiste traitent les temps qu'on appelle préhistoriques.

Dans chaque mythologie et dans chaque religion on trouve un sous-sol préhistorique, où ce qui est devenu, par l'évolution, une espèce, se confondait encore à l'origine dans le genre; c'est ainsi que le sous-sol du monde védique que nous avions cru d'abord exclusivement arien, nous réserve de grandes surprises, en nous mettant, surtout par les hymnes de l'*Atharvaveda*, en présence d'une civilisation non arienne, que l'on appelle, en général, aborigène; le sous-sol biblique nous met en face d'un monde préhistorique babylonien; le sous-sol romain nous fait entrevoir une civilisation italique

Digitized by Google

bien plus ancienne; tous ces aborigènes devaient se ressembler quelque peu, de manière qu'après avoir bien parlé pendant presque un siècle d'une grande unité indo-européenne, révélée par le langage et par le mythe, d'une unité sémitique, et d'un monde touranien, ayant une physionomie distincte, peu à peu nous en venons à nous apercevoir que le sous-sol de ces différentes civilisations nous présente une unité, bien plus grande, plus solide, plus constante, qui nous permet de rattacher à la racine commune des arbres qui se sont, comme le merveilleux *açvattha* indien, propagés par des pousses infinies, à des distances prodigieuses. Le travail de comparaison qui se fait déjà entre les religions des peuples dits sauvages et celles des peuples dits civilisés, devra nous conduire à une recherche plus profonde à travers le temps, et à la reconnaissance des ancêtres des grandes mythologies et des grandes religions humaines. L'état des peuples dits aborigènes devait être, comme l'indiquait brillamment avant-hier M. Marillier, comparable à celui des peuples actuels qu'on appelle sauvages. Ce que des peuples ont dû recevoir des races conquérantes n'est certes pas, en ce qui concerne le fond des croyances, plus considérable que ce qu'ils ont communiqué eux-mêmes à leurs dominateurs.

En faisant dater toute la civilisation des Hellènes et celle des Romains de la fondation d'Athènes et de Rome, la religion juive de la seule loi mosaïque, tout l'Islam du seul Mahomet, tout le Bouddhisme de la prédication d'un Bouddha Çakyamuni, tout le Christianisme même de l'apparition des Évangiles, on risque fort de méconnaître les bases fondamentales qui ont permis aux grandes religions d'exister et de se développer. Et cette base doit avoir été à son origine parfaitement démocratique; elle a pu, ensuite, très bien devenir hiératique, aristocratique, impériale même, si vous le voulez; mais le point de départ doit avoir été une foi quelconque populaire.

Sans la popularité des Vedâs, il n'y aurait pas eu peut-être de Brahmanisme dans l'Inde. Sans l'esprit démocratique d'une société dont les Jaïnas survivants du Kathiavar et du

Digitized by Google

Guzerat sont restés dans l'Inde les représentants les plus fidèles, le Bouddhisme dont M. Senart vient de vous montrer si bien les affinités avec le Yoga brahmanique, n'aurait point trouvé un terrain si propice pour une éclosion et une floraison si puissantes. Si on l'a chassé de l'Inde, ce n'est donc pas le peuple indien qui en a été cause, mais précisément parce que la caste brahmanique a de suite reconnu et relevé aux yeux des souverains hindous le caractère social et l'esprit démocratique de la nouvelle religion d'importation étrangère, qui allait menacer la constitution de l'état brahmanique; les Bouddhistes ont été petit à petit éloignés de l'Inde comme des étrangers, non pas par des raisons religieuses, mais, comme les Chrétiens sous l'Empire des Césars, à cause surtout de l'esprit révolutionnaire qui se cachait au fond des doctrines religieuses. Sans les croyances populaires de la secte des Esséniens, répandue le long du chemin de Jéricho, sur les rivages du Jourdain et du lac de Génézareth, la prédication du Christ dans ces parages n'aurait point attiré autour de lui une si grande foule de disciples. Si Moïse et Mahomet n'avaient songé à codifier par une loi sacrée, devenue le Pentateuque et le Coran, les meilleurs usages et les meilleures pratiques du peuple juif et du peuple arabe, ni la loi mosaïque, ni l'Islam, n'auraient peut-être jamais été adoptés et suivis, jusqu'au fanatisme, par une si grande foule de croyants. Le dharma bouddhique, ainsi que le droit romain, ne sont qu'une forme de codification du sentiment le plus élevé et le plus constant de deux peuples; de même les nombreux statuts des communes italiennes du moyen âge ne faisaient que fixer dans une loi un usage traditionnel que les chefs de la commune croyaient digne d'être consacré. Par le même procédé, le *grihyasûtra* ou rituel védique a pu devenir le *dharmaçâstra* ou code brahmanique; le rituel de la religion payenne des Romains a déterminé en grande partie le rituel de l'Église catholique romaine à tel point qu'on n'a même pris garde aux hérésies évidentes, au point de vue de la foi chrétienne, qu'on y laissait passer. Ce n'est pas le moment

Digitized by Google

de vous en donner des preuves; mais je vais vous en citer un seul exemple qui suffira peut-être pour bien d'autres. Sur le terrain italique, les doctrines pythagoriciennes avaient donné corps à la croyance indienne sur la transmigration de l'âme humaine dans le corps des animaux; vous savez que la loi de Manou assigne le corps de différentes bêtes comme lieu de pénitence et de purgatoire pour les fautes commises pendant l'existence humaine; eh! bien, d'après le rituel le plus canonique de l'Église romaine, dans l'Office des morts, le prêtre doit encore réciter cette prière étonnante adressée à Dieu : *Ne tradas bestiis animas confitentium tuorum.*

Après cela, devrons-nous encore nous étonner si le folklore italien, de jour en jour, dans ses légendes de saints, dans les cérémonies qui se font autour de l'église, dans une foule de superstitions que l'on croit des superstitions catholiques, dans presque toutes les fêtes religieuses de l'année, nous montre des survivances merveilleuses des anciens cultes italiques?

La science folklorique, cet auxiliaire précieux de la mythologie et de l'histoire religieuse, avait d'abord commencé par de simples tâtonnements. Les premiers folkloristes n'étaient que des glaneurs de faits isolés, étranges et curieux; que l'on ridiculisait le plus souvent; les contes de fées n'étaient pour les personnes sérieuses que des contes d'enfants, des « Kindermaerchen » ; on ne se doutait pas encore que le premier conteur et le premier enfant avait été le peuple lui-même. Les anthropologistes et les ethnographes, à leur tour, avaient commencé à s'amuser, en livrant à une foule de lecteurs superficiels et désœuvrés des récits drôles, sur certains usages, sur des mœurs et croyances superstitieuses de peuples éloignés ou peu connus. Mais, à mesure que les folkloristes et les anthropologistes continuaient leur tâche, ils ont pu s'apercevoir qu'ils se trouvaient en face d'un ensemble de faits intéressants pour l'histoire générale de l'humanité et reconnaître qu'il fallait désormais accorder un meilleur traitement aux abondants matériaux que le folklore leur

Digitized by Google

fournissait et songer à mettre un peu de méthode dans leurs recherches et dans la classification des soi-disant faits curieux.

De même, dans les études mythologiques, ce qui avait, au premier abord, frappé l'imagination et excité la curiosité, était le caractère monstrueux et le côté merveilleux de certaines fictions. Mais, au fur et à mesure que l'on poussait l'investigation, on a commencé à saisir l'âme de ces prétendus monstres, la logique de leurs exploits extraordinaires, et par l'évolution de certains mythes comparés avec d'autres, on s'est parfaitement expliqué un certain nombre de faits dont l'apparence était grotesque et semblait les rendre invraisemblables, et qui, au contraire, raisonnés par la critique, devenaient des faits naturels. L'idole cessait alors d'en être une et demeurait un symbole vénéré d'un attribut divin. Le monstre alors disparaissait, pour faire place à un phénomène de la nature, que l'imagination poétique s'était représenté par des fictions plus ou moins anthropomorphiques.

Nous devons, à présent, à l'histoire des religions, à la science folklorique et à la mythologie comparée la possibilité de contempler, dans un horizon plus vaste, plus serein et plus lumineux. et de raisonner tout ce monde merveilleux qui a pris tant de place dans l'esprit religieux et dans l'histoire de l'humanité.

L'historien des religions que nous vénérons spécialement sous les noms des Strauss et des Reuss, des Renan et des Janet, des Max Müller et des Tiele, des Réville et des Boissier, des Barth et des Bergaigne, des Preller et des Maury, des Kuenen et des Sabatier, des Goblet d'Alviella et des Tylor, des Lang et des Nutt, des Wassilief et des Senart, pour ne citer que les plus populaires, nous a mis dans les mains le fil conducteur de cette belle trame lumineuse, sur laquelle l'histoire de Dieu a été tissée par les hommes. Nous devons donc refaire ensemble tout l'œuvre des vieux tisserands, poètes naïfs, devins inspirés, prêtres pénétrés et apôtres fervents, issus du peuple, qui ont fondé des religions si puissantes, qu'elles ne semblent plus destinées à périr. Tout reste encore debout et vivant, ce

Digitized by Google

que le peuple aux premiers âges de l'histoire avait créé, les formes ont changé, mais, sans nous en douter, de temps en temps, comme ces cloches du village natal de sa chère Bretagne que M. Ernest Renan sentait, en certains moments, retentir dans son âme celtique, les hymnes védiques de nos ancêtres ariens des hautes vallées du Cachemire chantent encore dans nos âmes latines. Nos ascètes les plus austères, nos prêtres les plus graves ne diffèrent guère des anciens sacrificateurs et des anciens anachorètes de l'Inde védique et brahmanique. Nous pouvons comprendre également l'avadâna bouddhique et la parabole évangélique. Nous invoquons encore Apollon et les Muses; nous croyons encore entendre la voix des Sibylles, le chant des Sirènes; nous cherchons encore les faunes et les nymphes dans nos forêts. Nous avons enfin donné à la sainte Vierge Marie, qui était menacée de suffocation dans les lignes fixes et dures de l'iconographie hiératique byzantine, la beauté et la perfection divine de Vénus-Aphrodite, la pureté de Diana-Artemis, la sagesse de Minerve-Athènè, les trois grandes qualités que les litanies des anciens poètes védiques, tout aussi touchantes que les litanies chrétiennes, avaient déjà reconnues, dans la première des vierges, dans la bienheureuse Aurore, l'épouse divine, la toute pure, la toujours jeune, la lumineuse, la bienveillante, la secourante et la triomphante au Ciel.

Notre privilège à nous, notre droit, et ajoutons encore, notre force est dans le pouvoir qui nous est conféré d'interpréter tout en faisant notre profit des indications précieuses que les orthodoxes de toutes les religions nous fournissent, d'interpréter les Védas, sans nous croire obligés d'adopter toutes les explications des philosophes et des théologiens védantins, d'étudier largement le Bouddhisme, sans nous en tenir exclusivement aux livres canoniques et aux catéchismes du Népal et de Ceylan, d'oser discuter les dieux de la Grèce, sans crainte de mourir empoisonnés comme Socrate; d'interpréter la Bible en dehors de la Synagogue et le Talmud sans croire à l'infaillibilité des rabbins, le Coran et

Digitized by Google

l'Islam avec des vues plus larges que celles des ulemas, d'étudier l'esprit des Évangiles avec une liberté plus grande que celle que les Pères de l'Église et la *Summa* de saint Thomas pourraient nous consentir.

Dieu n'a point exigé que l'on fixât à la science qui s'occupe de Lui des Colonnes d'Hercule. Il n'y a donc aucune crainte que le Tout-Puissant puisse se sentir humilié, si l'imagination des hommes l'a foulé parfois dans la poussière, ou se croire grandi, lorsque nous dressons des temples avec un dôme plus élevé en son honneur.

L'Infini ne peut être ni grand, ni petit que pour notre faible conception ; nous nous approchons de Lui, lorsque nous Lui prêtons des incarnations divines par un effort sublime de divinisation humaine ; mais toutes nos mesures et toutes nos figures se perdent dans la majesté de Celui qui n'a eu ni commencement ni fin, mais qui a consenti à se révéler devant la conscience humaine sous tant de formes variées, qui font maintenant l'objet de nos recherches, l'intérêt de nos études, et l'instrument perpétuel de notre purification.

Ce qui est essentiel pour nous est de garder, au milieu de notre travail, une parfaite sérénité, et une impartialité que rien ne puisse troubler et confondre, même lorsque nous serions portés à sourire, à nous indigner, ou à nous émouvoir.

Nous devons surtout nous défendre de ces étonnements, qui accusent le plus souvent notre ignorance ou notre distraction.

A la suite de nos études patientes, nous avons eu lieu de nous persuader qu'une logique presque constante a réglé le développement de l'idée religieuse de la tradition populaire qui est devenue le plus souvent tradition d'Église. Grâce à cette logique, nous pouvons maintenant nous rendre un compte à peu près exact des faits, dans leurs apparences les plus disparates. Ce n'est certes pas le procédé rigoureux des catégories d'Aristote qui doit nous servir de guide ; le peuple raisonne à sa guise et trouve, par ses instincts, des

Digitized by Google

rapports psychologiques entre les choses qui échappent souvent au logicien le plus habile, au psychologue le plus délicat. Nons devons donc nous habituer surtout à sa manière de raisonner, qui est en partie celle des enfants, pour choisir certaines nuances de la tradition religieuse, en dehors des raisons politiques qui ont pu modifier, parfois, les formes extérieures du culte et, dans l'Église même, les fonctions du clergé, mais le plus souvent la politique même, ayant dû constater à quel point, le peuple, l'enfant éternel, fidèle à ses anciennes traditions, a fini par ranimer la religion avec le rétablissement des anciens cultes que le peuple chérissait.

Si le Bouddhisme a pu résister à toutes les poursuites et triompher dans l'Asie orientale, il le doit au sentiment profond et démocratique de la compassion humaine qui est le fond de sa morale ; si le Christianisme, malgré les persécutions, a fini par triompher sur le Paganisme, c'est grâce à un sentiment de la fraternité des hommes en Dieu ; là est toute sa force et toute sa grandeur. Celui que le Dante appelait le soleil naissant d'Assise aurait pu être un *arhant* bouddhique ou un *thirthamkara* jaïnique dans l'Inde, comme il est devenu en plein moyen-âge italien, par son humilité et par son amour ardent du prochain, l'auteur de la renaissance la plus pure et la plus bienfaisante du vrai christianisme. C'est pour cela que saint François d'Assise, ainsi que saint Paul, n'est plus seulement le grand saint des catholiques, mais, bien mieux encore, le saint admirable et adorable de tous les chrétiens.

Dans les origines du Christianisme la nouvelle Église qui voulait s'établir à Rome et prendre racine sur le sol italien a fait, d'ailleurs par rapport aux vieux dieux et génies du paganisme italique, ce que la théologie scolastique des Upanishads avait essayé et essaye encore, par un système d'accommodement avec les anciens dieux védiques et avec les dieux populaires du Brahmanisme. Ainsi que les *Upanishads* de l'Inde, malgré une lente élaboration philosophique et

Digitized by Google

théologique qui a duré près de vingt siècles, qui ne semble avoir encore rien perdu de son ancienne énergie, et dont le but évident est celui de spiritualiser le culte de Dieu, se sont gardés d'arrêter, de suffoquer, ou de supprimer les cultes populaires et de polémiser avec les sacristains et les gardiens du temple, la plupart très ignorants, mais qui seraient disposés à se laisser martyriser plutôt que de permettre un outrage quelconque à leurs petits dieux chers au peuple, de même, sur l'ancien sol italien, où la sève folklorique est restée si abondante encore, qu'elle semble inépuisable, aucune Église, aucune théologie chrétienne ne pouvait réussir à déraciner les anciens cultes traditionnels des races italiques.

Lorsque le Dieu s'incarne, il doit s'acclimater et se localiser sur le sol même où il a poussé. Si on le déplace, il doit chercher ailleurs une base populaire qui le soutienne. Pour devenir la religion catholique, apostolique, romaine en Italie, le Christianisme, né en Orient, devait donc absorber du paganisme italique tout ce qu'il renfermait de plus vital.

L'ancienne Italie était remplie de prodiges et de génies qui hantaient les forêts, les chemins, les villages; à chaque source, à chaque ruisseau, on voyait des êtres surnaturels, des esprits plus ou moins bienfaisants, et on dressait des autels, on faisait des invocations, pour se rendre propices les forces magiques, individualisées dans la nature. Les anciens génies tutélaires et les anciens dieux populaires de la vieille Italie n'avaient pas des noms illustres; on pouvait donc aisément les remplacer par d'autres noms; lorsque dans les premiers siècles de l'Église les hommes vertueux passèrent pour des thaumaturges, pour des hommes à miracles, on oublia bien vite l'ancien mystérieux bienfaiteur, lui ayant trouvé un remplaçant dans le nouveau saint chrétien auquel on ne tarda pas à attribuer tous les pouvoirs magiques et toutes les vertus de l'ancien génie local.

Ainsi que dans l'antiquité les Romains avaient été, avec une fidélité qui de jour en jour a lieu de nous étonner davan-

Digitized by Google

tage, les gardiens les plus tenaces du premier langage, des premières mœurs, de la première tradition religieuse arienne, le peuple italien, sous le voile assez transparent du catholicisme, a conservé presque intactes toutes ses traditions du paganisme. Sous ce rapport, l'Italie et l'Inde, comme à leur origine, présentent encore des ressemblances frappantes. Nos trente siècles d'histoire religieuse ne diffèrent guère, en ce qui concerne l'adaptation des formes populaires au culte. Au dessus de ces formes, le clergé, les philosophes et les théologiens ont pu placer des catéchismes, des systèmes et des dogmes; le peuple italien ne s'en est guère soucié, et par ses croyances superstitieuses a continué à fournir une sorte d'eau de Jouvence à la religion qui survit. C'est à cette eau que l'on continue à puiser pour faire le ciment qui doit tenir debout les nouvelles basiliques et les nouvelles chapelles que l'on construit en Italie; et ce vrai miracle du nouveau culte populaire qui s'appelle la Madone de Pompéi, création toute récente qui semble cependant si bien enracinée qu'on pourrait croire qu'elle date de tous les temps, a été possible seulement parce que le peuple y a reconnu des conditions vitales, et l'a adoptée. C'est donc encore sur le vieux que l'on construit de nouveaux cultes en Italie. Les bases de l'ancien édifice sont encore assez solides et inébranlables; par conséquent les coupoles des nouvelles églises peuvent s'élancer vers le ciel et élever les esprits de la foule sans crainte d'aucun tremblement de terre qui renverse un édifice si profondément établi.

Est-ce que le croyant aurait raison de s'attrister, de se méfier et de se mettre au désespoir parce qu'on lui prouve que le peuple aussi a travaillé en grande partie à la construction du temple qu'il fréquente? Devrait-il fermer les yeux devant la réalité, de crainte d'y perdre la vue? Ne vaut-il pas mieux suivre et imiter l'exemple d'Auguste et des premiers fondateurs du Christianisme et continuer paisiblement, sur le fond solide des croyances traditionnelles du peuple, l'œuvre de spiritualisation qui doit nous humaniser, et en

Digitized by Google

tirer seulement des dogmes sublimes qui nous consolent, des exemples éclatants qui nous fortifient?

Le peuple nous a forgé des mythes, le peuple a créé avant nous et nous a transmis ses croyances ; et c'est encore le peuple le fondateur possible des religions futures. L'édifice religieux s'écroule où il manque d'une base populaire et le vrai gardien du temple est encore celui qui l'a créé.

Mais le premier créateur du vrai temple immortel est bien loin de nous et échappe à nos recherches, à nos conceptions et à nos mesures. Il ne nous donne que des rayons d'intelligence ; la grande Lumière, la grande Intelligence est en Lui seul ; vers Lui se tournent donc toutes les croyances et tous les cultes. Mais Il a fondé pour nous sur toute la terre, par toutes ses formes de révélation, un règne, un temple à part, dont nous sommes les citoyens et les prêtres desservants. Ce règne est l'Idéal, et l'Idéal c'est l'Infini qui se perd dans la Lumière et dont le centre sublime et insondable est Dieu lui-même. Ainsi que Dieu pénètre dans nos âmes d'une manière différente, les religions humaines ont contribué en différente mesure à élever l'idée de Dieu, par des abstractions métaphysiques, par des fictions poétiques, par des rêveries mystiques, par des conceptions mythologiques, par des épiphanies lumineuses, par des incarnations épiques ou dramatiques, par des transmigrations eschatologiques de l'âme divine qui peut dégénérer ou s'ennoblir, en traversant des corps humains, pour descendre plus bas en des formes animales, dans une plante, dans une source, dans une pierre même, et de ces formes viles, selon la doctrine évolutive des Upanishads, qui est celle de Vico pour l'histoire, reprendre un mouvement ascendant vers Dieu. C'est par le besoin d'animer avec la présence de Dieu la nature, que le peuple a souvent fait passer l'âme divine à travers les formes les plus humbles de la vie. Mais, par l'esprit religieux en tous les temps, sous toutes les formes, des plus grossières aux plus abstraites, l'unité de la vie, l'unité de toutes les existences, dans tous les cultes, s'est faite en Dieu.

Digitized by Google

Celui qui était au commencement du monde sera aussi à la fin si le monde doit avoir une fin. La marche titanesque de l'homme qui monte vers Dieu n'a jamais cessé et ne cessera jamais. Seulement ce n'est plus, comme dans les anciens mythes de Râvana, de Lucifer, de Prométhée et des Géants, pour escalader le ciel, pour le détrôner et le remplacer, mais seulement pour augmenter la première lumière par des lumières nouvelles, pour accroître l'âme créatrice divine par l'énergie individuelle et collective de nos âmes divinisées, pour donner de nouveaux bras au Créateur, de nouvelles consciences à la Grande Conscience, de nouvelles intelligences à la Vidyâ universelle, à l'Intelligence suprême, pour réaliser sur la terre le rêve du *yogin* qui veut par la dévotion s'identifier avec l'esprit pur de Brahma, du Bouddhiste qui désire, comme le roi Salomon, se noyer dans l'Océan de Sagesse, du Chrétien, qui par le Dieu des Dieux, par l'amour de tous ceux qui aiment, de tous ceux qui souffrent, voudrait la paix dans l'âme attendrie, et des rayonnements dans l'esprit éclairé, pour imiter, renouveler, immortaliser sur la terre, pour le bien de l'humanité, l'œuvre passionnée du Christ Rédempteur.

Je pense, Mesdames et Messieurs, que le dernier mot de l'Histoire des Religions a été dit depuis longtemps par le conte des trois anneaux que la tradition populaire rapporte à Saladin; par cet Abraham, Juif de Paris bien connu aux lecteurs du *Décameron*, lequel, après avoir constaté à Rome tous les défauts et tous les désordres du catholicisme, a saisi le seul côté divin de la religion du Christ et demandé le baptême; et enfin par ce philosophe chinois qui déclarait à son empereur la nécessité de mettre en accord trois bonnes religions, pour en avoir une excellente, la religion parfaite. L'historien des religions n'a aucunement la mission de fonder des religions nouvelles; mais, par la comparaison, il arrivera sans aucun doute à mettre en pleine évidence ce que chaque religion recèle de plus divin en elle, et à nous conduire tous petit à petit, par ce triage sublime, des religions à la religion. Ce n'est que par l'histoire comparée des religions, que la

Digitized by Google

conscience des défauts inhérents à chaque religion, se réveillant en nous, chaque religion, abandonnant spontanément tout ce qu'il y a d'inutile, de trop formel, de trop matériel dans son culte extérieur, pourra adopter, comme l'individu qui veut se purifier, la doctrine unique du dévouement absolu et du détachement parfait, pour remonter, délivrée du mal, vers l'Unité du Bien.

Toutes les religions, ainsi que l'histoire nous le montre, sont bien l'œuvre des hommes; la Religion seule est l'œuvre perpétuelle de Dieu, qui nous inspire et nous touche au fond de nos consciences pour nous ramener vers Lui, pour nous réunir autour de l'immortel Foyer.

Par cette représentation constante de l'Unité des âmes pures, montant, en silence, de tous les cultes, vers le Dieu de la Lumière infinie, l'Histoire critique et comparée des Religions, sereine et impartiale, clairvoyante et éloquente, deviendra non pas seulement une science, riche en faits et instructive, mais, de toutes les sciences humaines, à mon avis, et, je crois, Mesdames et Messieurs, au vôtre, la plus bienfaisante.

Digitized by Google

LES IDÉES DES INDIENS ALGONQUINS

RELATIVES A LA VIE D'OUTRE-TOMBE

(*Deuxième article.*)

CHAPITRE II

MYTHES ET RÊVES

L'étude des mythes algonquins relatifs à la vie future est beaucoup plus difficile que celle des rites, en raison, d'une part du peu d'abondance des documents et d'autre part de leurs discordances et de leurs contradictions.

Sources. — Les premiers missionnaires jésuites, auxquels nous devons tant de renseignements précieux et exacts sur les rites, ne nous ont conservé qu'un très petit nombre de mythes. Beaucoup d'autres écrivains nous ont rapporté sous une forme analytique et abstraite les croyances entretenues par les Algonquins sur la vie future, mais sans nous donner les récits mêmes où ces croyances s'incarnaient.

L'intérêt des voyageurs modernes s'est plus volontiers tourné vers les mythes, mais trop souvent les mythes qu'ils ont recueillis sont à demi-christianisés. On les trouve d'ailleurs fréquemment hors de leur territoire d'origine et des élements empruntés aux mythes d'autres tribus se mêlent alors à l'histoire originelle, de telle sorte que l'on n'a plus devant soi qu'une masse confuse de légendes mutilées. Une autre difficulté de la mythologie algonquine, c'est la perpétuelle confusion entre les âmes des morts,

Digitized by Google

les dieux et les esprits. Dans certaines histoires, les régions situées au dessus du ciel et d'autres lointains pays sont représentées comme le séjour des âmes; mais en d'autres récits elles apparaissent comme peuplées par des esprits. Mon impression est que les Indiens ne distinguent pas nettement entre les différentes sortes d'esprits. Il semble que l'Indien regarde simplement comme un esprit l'âme d'un mort, à moins qu'il ne s'agisse de l'âme de quelqu'un qu'il connaissait ou de quelqu'un qui est mort récemment ou qui avait un caractère particulier ou qui tenait dans sa vie une place particulière. Cela ne veut pas dire que tous les esprits soient considérés comme des âmes désincarnées; l'Indien ne ferait point une pareille généralisation. Il y a tant de régions différentes sur la terre, il y a tant d'êtres surnaturels qui se montrent inopinément, qu'il ne prétend point savoir d'où vient chacun d'eux. Il faut nous souvenir aussi qu'il peut tout aussi bien s'agir de l'âme d'un animal que de celle d'un homme.

Classification des mythes. — En laissant de côté les histoires qui se rapportent à des esprits d'un caractère mal déterminé, nous nous trouvons en présence d'un ensemble de mythes qui ont trait aux exploits des âmes dans le pays des morts. Des visites à l'autre monde ont fréquemment eu lieu, et ce sont les récits de ces visites qui constituent l'essentiel de cette mythologie d'outre-tombe. Ces histoires peuvent se diviser en trois catégories : 1° celles où l'âme est représentée visitant l'autre monde durant un rêve ou une extase[1]; 2° celles où l'être humain se rend au pays des morts en chair et en os[2]; 3° celles où il s'agit

1) D. Brainerd, *Life and Journal*, pub. par J. Edwards, Edimbourg, 1898, p. 505; Le Clercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, Paris, 1691, p. 310-11; Hariot's *Brief Report* in *Pinkerton's collection of voyages*, Londres 1812, XII, p. 604-5; J. G. Kohl, *Kitschi-Gami*, trad. anglaise, Londres 1860, p. 221 et sqq.; Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 128 et sqq.; H. Y. Hind, *Narrative of Red River exploring expedition, of 1851 and Assiniboine and Saskatchevan exped. of 1858*, Londres, 1860, II, 129.

2) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 312 et seq.; J. Gregg, *Commerce of the Prairies*, New-York, 1844, II, p. 239-40; Grinnell, *Blackfoot Lodge tales*, New-York, 1892.

Digitized by Google

d'un mort qui revient parmi les vivants[1]. Les Indiens n'établissent pas d'ailleurs de distinction bien nette entre ces trois classes de visites. Lorsque c'est un vivant qui va au pays des âmes, son âme seule réussit à y pénétrer[2]. Entre les histoires de la première et de la troisième classes, il y a d'étroites relations. Celui dont l'âme visitait l'autre monde était considéré comme mort, tant que son âme n'était pas revenue; le mythe indien implique qu'il est mort, puis a ressuscité. Mais les gens de l'autre monde sentaient bien qu'il n'était pas mort à proprement parler ou bien son état véritable se manifestait par le fait que son âme rentrait dans son corps. Les âmes qui apparaissent dans la troisième classe d'histoires étaient bien parties pour le pays des morts afin d'y rester, mais elles sont revenues sur la terre pour y faire une courte visite, ou bien elles y ont été ramenées par un de leurs parents qui est allé les chercher dans l'autre monde. Il leur a fallu revêtir une forme humaine ou être réintroduites par quelque moyen dans leurs corps, si elles doivent demeurer parmi les vivants[3].

Le mythe de la Gaspésie rapporté par Le Clercq. — Nous reproduirons ici dans ses traits essentiels le mythe recueilli par Le Clercq; c'est un des plus anciens que nous connaissions, un des plus complets et des plus caractéristiques. Une tradition des Gaspésiens, nous dit Le Clercq, rapporte qu'un de leurs ancêtres étant tombé dangereusement malade, demeura pendant quelque temps plongé dans une sorte d'insensibilité; lorsqu'il reprit ses sens, il dit à son ami qu'il revenait du pays des âmes où vont tous les Gaspésiens après leur mort. Bien que jusque-là il n'eût jamais été permis aux âmes de revenir sur la terre, le chef du pays des morts lui avait donné la permission de retourner parmi les siens pour leur parler de cette contrée qu'ils ignoraient. Il

1) P. Kane, *Wanderings of an artist among the Indians of North America*, Londres, 1859, p. 394-95; J. A. Jones, *Traditions of the North American Indians*, Londres, 1830, I, p. 269 sqq.; Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 61-4; Grinnell, *loc. cit.*, p. 127-31; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 320-6.

2) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239; Grinnell, *loc. cit.*, p. 128-31.

3) Grinnell, *loc. cit.*, p. 130-31; Gregg, *loc. cit.*, II, p. 240; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 320-21.

Digitized by Google

apportait avec lui des fruits que le chef lui avait donnés. Après s'être acquitté de son message, il mourut. Cette histoire, dit Le Clercq, a été l'origine de la croyance des Gaspésiens en une vie à venir. A la suite de cet événement, un petit groupe d'Indiens se décida à aller visiter ce lointain pays; le chef de l'expédition était un père qui voulait revoir et reconquérir son fils, qui était mort récemment. Après un long et pénible voyage quelques-uns des Indiens arrivèrent au pays des âmes. Ils y trouvèrent des âmes d'animaux, les âmes des canots et des autres objets dont s'étaient servis leurs ancêtres. Le géant qui gardait l'entrée menaça de les tuer pour être venus vivants au séjour des morts. Mais les supplications, la douleur et le passionné désir du père de revoir son fils finirent par toucher le gardien; il accepta les présents des Indiens et les laissa passer[1]. Ils gagnèrent alors en jouant avec le chef du blé et du tabac qu'il les engagea à planter à Gaspé. Ils entendirent le chant joyeux des âmes et le fils défunt arriva invisible. Le chef le rendit visible et lui donna la grandeur d'une noix; puis il prit cette âme, la mit dans un sac[2] et donna avis au père de retourner immédiatement dans son pays, d'étendre le cadavre de son fils sur le sol d'une loge construite à cet effet et de réintroduire l'âme dans le corps, en prenant grand soin qu'il n'y ait dans la cabane aucune ouverture par où elle pût s'enfuir et retourner au séjour des morts. Le père s'en retourna avec l'âme de son fils, mais une femme ouvrit le sac et l'âme s'échappa. Le récit ajoute qu'avant de quitter le pays des âmes, le père avait visité ses différentes régions. Il avait vu la sombre demeure des méchants et le séjour délicieux des bons et toutes les bonnes choses qu'il renfermait. Cet épisode semble une addition à l'histoire originelle; il brise la trame du récit, comme peut s'en assurer lui-même quiconque lira le texte du P. Le Clercq.

Dans cette histoire apparaissent la plupart des traits qui figu-

1) Le Clerc, *loc. cit.*, p. 315-16. En quelques-unes de ces histoires, le vivant qui se rend à l'autre monde est changé en un spectre par un magicien avant d'entrer au pays des âmes; J. Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239; Grinnell, *loc. cit.*, p. 129.

2) Dans l'histoire shawnie, le frère qui est allé chercher sa sœur au pays des morts enferme son âme dans un roseau creux (Gregg).

Digitized by Google

rent dans les mythes relatifs à l'autre monde : la visite en un songe au pays des âmes, la visite sous forme corporelle, la difficulté pour un vivant de pénétrer dans le séjour des morts, les choses utiles qu'on en rapporte, l'âme d'un mort ramenée sur la terre. Ce dernier trait se retrouve rarement dans les mythes. Les versions ojibeways représentent ce retour de l'âme comme d'une extrême difficulté.

Les interpolations chrétiennes. — La situation et le caractère de l'autre monde diffèrent beaucoup d'un mythe à l'autre, mais dans chaque tribu il existe un mythe eschatologique que tous ses membres racontent à peu près de la même manière. Nous examinerons plus loin les caractères de ces conceptions mythiques, telles qu'elles nous apparaissent alors que les tribus indiennes n'ont pas encore subi l'influence européenne. Il nous faut tout d'abord noter ici les modifications qu'elles ont subies sous l'action du christianisme. C'est dans le domaine du mythe, bien mieux que dans celui des rites qu'il nous est donné d'observer ces transformations dans les croyances. Nous avons relevé dans le récit de Le Clercq la mention de deux régions distinctes dans l'autre monde, l'une destinée aux bons et l'autre aux méchants. L'auteur ne nous donne aucune indication sur les sources où il a puisé les différentes parties de l'histoire, mais la très imparfaite liaison de l'épisode où figure cette mention avec le reste du mythe, nous incline à penser que ce trait doit être rattaché à des influences chrétiennes et que l'épisode a été ajouté postérieurement.

Dans certains mythes la présence des éléments chrétiens est plus évidente encore. Dans une histoire, qui provient des Knisteneaux[1], il est question de deux âmes qui reviennent sur la terre pour exhorter les vivants à faire le bien afin de pouvoir parvenir au séjour du bonheur ; le Bon Esprit les protégera dans leur difficile voyage. Dans le même récit, il est dit que le lieu de supplice est réservé à ceux qui ont été brûlés vifs comme prisonniers. Ce curieux mélange des idées indiennes et chrétiennes sur l'enfer, décèle le caractère composite de toute l'histoire. School-

1) J. A. Jones, *loc. cit.*, I, p. 268 et sqq.

Digitized by Google

craft a recueilli chez les Chippeways (Ojibeways) une légende où un amant va chercher sa bien-aimée jusqu'au pays des âmes[1]. Le Maître de la Vie ne permet pas à l'âme de retourner sur la terre et ordonne à l'amoureux de revenir sur ses pas, « car, dit-il, ton heure n'est pas venue. Les devoirs pour lesquels je t'ai créé et que tu dois accomplir, tu ne t'en es point encore acquitté entièrement ». Ce sont là des conceptions fort étrangères à la pensée indienne. L'idée d'aller au pays des morts pour en ramener celle qu'on aime est une idée indigène en Amérique, mais la conception d'un suprême magistère d'un Maître de la vie, qui gouverne les hommes et leur enseigne leurs devoirs, n'a sa place dans l'esprit d'aucun Algonquin qui n'a pas subi l'influence chrétienne. Dans cette histoire, il est dit également que tous les enfants parviennent jusqu'à l'autre monde; or, nous verrons que d'après les conceptions indiennes, le voyage est tout particulièrement difficile pour les enfants (voir plus bas, Part. II, ch. III).

Comparaison et relation des mythes et des rites. — Les rites se modifient beaucoup moins aisément que les mythes et les données qu'ils fournissent ont un caractère de beaucoup plus grande authenticité. Quand les idées chrétiennes viennent modifier les rites indiens, c'est seulement en en rendant moins stricte l'observance et quelquefois, mais rarement, en leur substituant des pratiques analogues. S'il avait existé des rites funéraires chrétiens qui pussent s'adapter aux idées indiennes, ils se seraient sans doute amalgamés aux vieilles coutumes comme les légendes chrétiennes relatives au ciel et à l'enfer se sont mêlées et fondues aux mythes indiens. En fait, des efforts, parfois heureux, pour transformer les pratiques rituelles des Indiens, ont été accomplis par les Jésuites, mais les vieux rites ont souvent subsisté alors que se modifiaient les croyances qui prennent corps dans les mythes. Il faut nous tenir en garde contre les erreurs où nous

1) Schoolcraft, *Western Scenes and Reminiscences* (1853), p. 79-81 ; *Indian Tribes*, I, 321-23. Une histoire analogue se retrouve dans J. A. Jones, *loc. cit.*, I, p. 255 et seq.; elle se rapporte aux Chippeways. Voir aussi A. Mackenzie, *Voyages from Montreal through North America in* 1789 *and* 1773, N.-Y., 1803, p. 101.

Digitized by Google

pourrions tomber, en acceptant les histoires recueillies à une époque récente comme des documents sur la pensée originelle des Peaux-Rouges, parce que leur facilité à été grande à admettre les idées chrétiennes et les notions de toute sorte que les Européens leur ont apportées, mais les variations même de ces histoires nous sont d'un précieux secours pour l'étude du développement religieux, lorsqu'il nous est possible d'en tracer l'évolution.

La cause essentielle de la variabilité des mythes, c'est qu'ils se transmettent oralement de l'un à l'autre. Ce sont des produits de l'imagination indienne et qui n'ont pas toujours une vitale importance; ils ne l'acquièrent que si des rites viennent sanctionner les affirmations et les croyances qu'ils renferment. Quand nous trouvons mention dans un mythe de morts qui se rendent à l'autre monde un fusil à la main, nous ne pouvons tenir pour assuré qu'il ne s'agisse pas d'une fantaisie passagère du conteur, à moins que nous ne sachions d'autre part que la coutume existe de placer des fusils dans les tombes à côté des morts. Les mythes, d'autre part, nous fournissent d'utiles données sur l'évolution des pratiques. Dans l'histoire, où apparaît une âme qui revient parmi les vivants pour les mettre en garde contre la coutume de mettre un si encombrant bagage dans les tombes[1], se reflète la tendance à restreindre l'importance du mobilier funéraire, qui s'est développée, ainsi que nous l'avons noté, sous l'influence des idées européennes; cette conception mythique à son tour a exercé sur les changements de la coutume une action accélératrice.

Les mythes et les rêves. — La matière des mythes relatifs à l'autre vie est fournie par les rêves. Le Clercq nous raconte que c'est par un rêve d'un de leurs « grands hommes » que fut apportée aux Gaspésiens la première notion d'un autre monde. Que cette représentation de l'autre vie se soit construite en son rêve, il n'y a rien là que de plausible, et qu'à ce rêve on ait ajouté foi, on peut bien moins encore en douter. Les rêves mêmes des hommes ordinaires exerçaient une grande influence sur les

1) Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 128-31.

Digitized by Google

croyances et les actes de tous. Dans les expéditions guerrières, les rêves des guerriers déterminaient souvent la direction qu'il fallait prendre et la tactique à suivre; leurs âmes durant leur sommeil étaient allées en reconnaissance jusqu'au camp ennemi[1]. Quand des voyageurs ont demandé aux Indiens comment ils étaient renseignés sur la vie future, il leur a toujours été répondu que des membres de la tribu avaient visité l'autre monde durant un rêve ou une extase. Le *jossakeed* est fréquemment emporté durant ses extases jusqu'au pays des âmes, mais le plus souvent, c'est un brave chasseur qui raconte son voyage[2].

Un fait très frappant, c'est que l'Indien ne fait pas plus volontiers appel à l'autorité des anciens mythes qu'aux expériences personnelles d'hommes actuellement vivants qui ont fait le voyage. Les histoires qui nous ont fourni les éléments de ce travail nous sont données en majeure partie comme les rêves de gens qui vivaient encore au temps du narrateur. L'autorité du mythe ne vient pas de son antiquité ou de son origine surnaturelle, mais du fait que c'est un rêve de gens en renom dans la tribu. Lorsque les idées chrétiennes ont pénétré dans l'esprit des Indiens, elles se sont fait, à elles aussi, une place dans leurs rêves. Ce qui confère une autorité à tel récit à demi-chrétien, ce n'est pas tant les enseignements de l'évangéliste ou du missionnaire que le rêve qui vient confirmer sa parole.

Les rêves et les rites. — Puisque c'est dans un rêve que la légende ou le mythe trouve sa sanction, que c'est par des rêves qu'il se développe, et que ces récits merveilleux, tissés des images des songes, exercent sur les rites une influence profonde, il est évident qu'un rite peut lui aussi avoir dans un rêve son origine. On raconte qu'un Indien refusa le baptême, après qu'il eut décidé de se faire chrétien, parce qu'en un rêve il lui avait été dit que

1) Le Beau, *Aventures ou voyage curieux et nouveau parmi les sauvages de l'Amérique*, Amst., 1738, II, p. 140 et seq.; A. Henry, *Travels and adventures in Canada and the Indian territories*, p. 153; Gregg, *loc. cit.*, II, p. 246, 7.

2) Kohl, *loc. cit.*, p. 220, 21; P. Jones, *History of the Objibway Indians*, Londres, 1861, p. 102; J. Tanner, *Captivity and Adventures*, N.-Y., 1830, p. 290; Hind, *loc. cit.*, II, 129; Brainerd, *loc. cit.*, p. 505.

Digitized by Google

les Indiens seraient malheureux dans le paradis chrétien [1]. Ses doutes sur le bonheur qui l'attendait dans le ciel des chrétiens ne naquirent sans doute point en rêve, mais son rêve les précisa et les fortifia en leur conférant une signification et une autorité nouvelles. Un chef Pottawatomi déclara que la coutume de déposer des aliments sur les tombes avait son origine dans le rêve d'un de ses ancêtres auquel était apparue l'âme d'un de ses amis, qui lui avait dit qu'elle était affamée [2]. Qu'il faille assigner à une coutume aussi générale que celle des offrandes alimentaires aux morts et en aussi parfait accord avec la manière de penser des peuples primitifs une pareille origine, c'est extrêmement invraisemblable, mais cette déclaration suggère l'idée, que corroborent d'ailleurs les faits, que les morts apparaissent souvent en rêve aux Indiens pour leur faire connaître leurs besoins et que les offrandes qu'on leur apporte à certains moments ont leur cause dans de telles apparitions [3]. Si l'époux survivant rêve de l'époux défunt, il se doit immoler à celui ou à celle qui n'est plus, à en croire une information qui se rapporte à une tribu non spécifiée [4].

Le rite repose quelquefois sur le commandement d'un dieu. Un clan des Ottawas brûlait ses morts parce que, disait-on, Michabou le lui avait ordonné [5]. Mais c'est là un fait exceptionnel, et il est d'ailleurs probable que pour donner cet ordre le Grand Lièvre est apparu en rêve à l'un de ses adorateurs comme eût apparu l'âme d'un ancêtre.

Les rites de la tribu semblent, en bien des cas, avoir leur origine dans l'initiative d'un individu : c'est ainsi que l'on attribue la coutume de déposer les cadavres sur des plateformes ou des

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 277-78. Cf. Kane, *loc. cit.*, p. 394, 5.

2) Keating, *Narrative of an Expedition to the source of St Peter's river* I, p. 107-8.

3) Mackenzie, *loc. cit.*, p. 94; De Smet, *Western Missions and Missionaries*, 1859, p. 226; Schoolcraft, *Alg. Res.*, II, p. 61. Voir aussi l'histoire du Comanche dans Yarrow, *First Ann. Rep. of the Bureau of Ethnol.*, p. 99.

4) La Hontan, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, 1703, p. 139. Cf. Keating, *loc. cit.*, I, p. 113-14. Si l'âme du défunt regarde derrière elle, c'est qu'elle demande que quelqu'un la suive.

5) S. Rasles, *Lettres* (1723) in *Lettres édif. et curieuses*, VI, 168, 9.

Digitized by Google

échafauds au désir d'un chef qu'on disposât ainsi sa dépouille mortelle [1]. Mais il faut remarquer que les actes des individus en toute matière grave ont d'ordinaire leur cause dans un rêve ou une vision. C'est ainsi, par exemple, que le jeune garçon, au temps de son jeûne, apprend dans une vision quel sera son esprit protecteur ou à quel objet magique il lui faudra avoir recours pour se protéger [2].

1) Warren, *in* Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, p. 161.

2) Hind, *loc. cit.*, II, p. 134; P. Jones, *loc. cit.*, 89, 90; G. Copeway, *Life History and Travels and Sketch of Ojebwa Nation* (1847), p. 93. Ces trois dernières références se rapportent aux Ojibeways,

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

LES CROYANCES

CHAPITRE PREMIER

LA CONCEPTION DE L'AME

Nous avons discuté dans la première partie de cette étude la valeur comparative des données que fournissent les mythes et les rites pour l'étude de cet ensemble de croyances et de pratiques que l'on désigne quelquefois sous le nom de culte des morts. Nous en venons maintenant à considérer la question du dedans, essayant de nous mettre à la place de l'Indien et de formuler en son lieu sa croyance, qu'il n'avait pas coutume de formuler lui-même. Nous tenterons de reconstruire l'idée que se fait l'Algonquin de la vie future au moyen des inductions que nous pourrons tirer de notre analyse de ses pratiques et de ses mythes funéraires, des explications qu'il donne de ses propres rites et des renseignements qu'il fournit directement sur ses croyances en cette matière.

Voici les principales questions qu'il semble que nous devions nous poser : Que pense l'Algonquin de la nature de l'âme ? Quelles relations cherche-t-il à conserver avec l'âme des défunts ? Quel est le caractère véritable du séjour des morts ? Quelles analogies possède-t-il avec le séjour des vivants ? Quel rapport unit la destinée de l'âme à la conduite morale de l'individu durant sa vie terrestre ? Quelle place tiennent les dieux dans la vie future ? Quelle

Digitized by Google

influence exerce sur la conduite de l'Indien l'idée de la vie future? Ces questions n'auraient pas grand sens pour les Indiens, mais leurs coutumes cependant nous permettront d'y répondre, et c'est cela même qui leur donne pour nous un sens.

L'âme. — Les noms par lesquels on la désigne. — Pour se faire quelque idée de la nature qu'assignent à l'âme les Algonquins, il convient d'examiner tout d'abord les noms qu'ils lui donnent. Pour traiter à fond le sujet, la connaissance des différentes langues algiques serait indispensable. Nous ne pouvons que rappeler ici, sans en faire la critique, ce qu'ont dit sur ce point divers voyageurs et érudits. Chez les Montagnais et les Micmacs, le mal qui correspond le plus exactement à notre mot d'âme désigne l'ombre [1]. Chez les Crîs, d'après Richardson, le mot qui désigne le corps d'un mort ou un défunt entre dans la composition de l'expression qui désigne l'aurore boréale [2]. La signification du mot qui désigne l'âme est moins claire [3]. Dans la Nouvelle-Angleterre, d'après Brinton le nom que porte l'âme signifie ombre (*chemung*) [4]. Des deux mots qu'indique Williams [5] comme désignant l'âme, l'un [6] est dérivé du mot qui signifie dormir, l'autre [7] signifie miroir. Chez les Delawares l'âme est l'ombre, d'après Brainerd [8]; Brin-

1) *M'cheejacmik* chez les Micmacs. « A French Abbot » [Maillard], *An account of the Micmacs and Maricheets*, 1758; pour les Montagnais, voir Le Jeune, *Relations de la Nouvelle-France*, année 1634, éd. Cramoisy, p. 58-9. Sagard donne comme le nom sous lequel les Montagnais désignent la voie lactée l'expression de « Tchipai Meskenaw » = le chemin des âmes, p. 457-8. [G. Sagard Théodat rapporte que les Hurons donnent aussi à la voie lactée ce même nom de chemin des âmes (*Atiskein Adabatey*), *Le Grand Voyage au pays des Hurons* (1632) p. 282. — L.-M.].

2) Ame = *Tchipai* (cf. l'expression usitée chez les Montagnais et le Tschipey des Delawares, voir ci-dessous. L'aurore boréale a pour nom Tchipai-ŭkk (danse des morts); Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II, p. 393.

3) *Atchak* ou *akhchak*, cf. *achakht* ou *atchâk*, étoile et *atchak-ash*, loutre *ibid.*, 387-8.

4) *The myths of the New World*, 3e éd., 1896, p. 273.

5) *Key into the languages of New England* (1643), ch. XXI.

6) *Cowwemonck.*

7) *Michachunk.*

8) *Chicung*, Brainerd, *loc. cit.*, p. 503.

Digitized by Google

ton [1] donne deux noms de l'âme, l'un [2] signifiant ombre et provenant d'une racine qui implique l'idée de la répétition, l'autre [3] qui provient d'une racine qui signifie être séparé ou mis à part et qui est en connexion également avec des mots qui signifient merveilleux. Un autre auteur [4] donne aussi deux noms de l'âme; l'un, celui que Brinton traduit par « ombre », il le traduit simplement par esprit [5]; l'autre [6] signifie, dit-il, la substance d'un homme. Chez les Ojibeways, deux mots sont en usage pour désigner l'âme ou l'esprit d'un mort, l'un que l'on traduit d'ordinaire par âme ou ombre, l'autre par spectre ou esprit [7]. L'esprit ou l'âme est, au témoignage d'un voyageur, un fantôme volant pour les Miamis [8]. Chez les Pieds-Noirs du Montana, l'ombre d'une personne est considérée comme son âme, mais les ombres errantes des méchants Pieds-Noirs portent le nom de « spectres ». [9]

Dans la plupart des tribus l'âme était donc regardée comme une ombre. Là où il existe deux mots, l'un deux se rapporte d'ordinaire spécialement à l'âme des morts et désigne particu-

1) *The Lenape and their Legends* (1885), p. 69. Cf. *Lenape-English dictionary*, p. 83.

2) *Tsitschank.*

3) *Tschipey.* Cf. les Cris et les Montagnais.

4) Schweinitz, *Life of Zeisberger* (1871), p. 95.

5) *Wtschitschank.*

6) *Wtellenapewoagan.*

7) *Ochicay* = âme. Schoolcraft. *Indian tribes*, II, p. 68, Keating, *loc. cit.*, II, p. 154. *Ojeechaúgoman* = ombre d'un homme; Mac Kenney, *Sketches of a Tour to the Lakes* (1827), p. 349. Le nom du pays des morts est *Jeebyug* (*ibid.*, p. 487). Le nom de l'aurore boréale dérive de *jeeby*, *ibid.*, p. 349. Cf. Lanman, *Records of a tourist*, p. 246-8. Les esprits des morts que l'on entendait gémir sur l'île La Pointe étaient appelés *jeeling* (Warren *in* Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, p. 145. (Les Ojibeways donnent le nom de *jébi* aux images ou reliques des morts (Tanner, *loc. cit.*, p. 293. Cf. *Ibid.*, p. 291). La fête des morts porte le nom de *jeebanakawni* (P. Jones, *loc. cit.*, p. 98), mais Jones se sert du mot *Ojechdg* pour traduire « esprit » dans sa traduction de l'évangile de saint Jean. Voir J. Howse, *Cree language and analyses of Chippeway dialect* (Londres, 1844), p. 24.

8) Volney, *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique* (Paris, 1803), II, p. 530 (vocabulaire Miami). L'esprit ou l'âme = *Atchipaïa*, c'est-à-dire, Fantôme volant.

9) *Sta-aw.* « Le squelette humain est aussi appelé *sta-aw*, c'est-à-dire, spectre » (Grinnell, *loc. cit.*, p. 273).

Digitized by Google

lièrement ce que nous appelons du nom de spectre (*ghost*). Dans la discussion nous nous servirons du mot d'âme comme désignant d'une manière générale cette partie de l'homme que les Algonquins considèrent comme séparable et comme se séparant en fait du corps en maintes occasions.

L'âme dans les rêves. — Les Algonquins, comme nombre d'autres peuples non civilisés, croient que l'âme délaisse souvent le corps durant le sommeil et accomplit alors de longs voyages. Les âmes des Indiens s'en vont souvent en reconnaissance jusqu'au camp ennemi et lorsque le dormeur se réveille, il peut dire à sa tribu où sont les ennemis, et les guerriers obéissent aux directions que leur donne son rêve. Lorsqu'un Pottawatomi mourait d'une blessure d'origine inconnue, on estimait que son âme l'avait reçue d'un ennemi en une recontre qui avait eu lieu pendant les voyages qu'elle avait accomplis durant son sommeil [1]. Nous avons déjà noté le fait que l'Indien visitait souvent l'autre monde pendant ses rêves. Mais l'âme d'un dormeur n'était pas tout à fait pareille à celle d'un mort. Les esprits qui habitent l'autre monde reconnaissaient comme différentes d'eux-mêmes les âmes qui venaient vers eux durant les rêves des dormeurs, mais les vivants n'étaient point aussi habiles à saisir cette différence [2].

L'âme des morts. — Les Indiens reconnaissent qu'ils ne peuvent point toujours dire si l'âme a quitté le corps en une extase ou si elle s'en est séparée définitivement et de façon à amener la mort, bien qu'ils sachent que les deux cas sont en réalité tout à fait différents. L'âme d'un mort ne peut en effet rentrer dans le corps qu'elle a abandonné pour l'animer de nouveau. Dans une histoire ojibeway, l'âme d'un chasseur, qui, durant une extase, voyage sur le chemin des âmes, rencontre l'âme de son ami, qui, lui, est réellement mort et il lui demande de retourner avec lui en sa demeure, mais l'âme du mort ne peut accéder à sa demande, précisément parce qu'elle est l'âme d'un mort [3]. On peut empêcher la mort d'un homme en s'emparant de l'âme qui cherche à aban-

1) Gregg., *loc. cit.*, II, p. 246, 7.
2) Kohl, *loc. cit.*, p. 223; Grinnell, *loc. cit.*, p. 128, 9.
3) Kohl, voir ci-dessous, ch. III.

Digitized by Google

donner le corps[1], mais lorsqu'elle l'a délaissé définitivement, il semble que sa nature se modifie, car les vivants cherchent à l'éloigner d'eux. Les âmes des morts sont stupides et sans intelligence[2], d'après les Indiens du Canada avec lesquels s'est entretenu le P. Le Jeune. Il écrit en un autre passage qu'ils considèrent l'âme comme une ombre[3] qui reproduit tous les traits du vivant. Les Knisteneaux pensent que les vapeurs qui flottent au-dessus des marais sont des âmes de trépassés[4].

L'âme est d'ordinaire invisible. Quand l'Indien la chasse par des coups hors de sa cabane, il ne la voit pas et lorsqu'il brandit sa javeline pour la frapper, il s'imagine qu'elle flotte dans l'air devant lui[5]. Quand, dans le mythe de la Gaspésie, le père s'en est allé dans l'autre monde chercher son fils, son âme s'est approchée de lui invisible et ce n'est que sur l'ordre du chef du pays des morts qu'elle s'est faite visible et a revêtu les dimensions d'une noix[6]. Dans l'histoire shawnie, le frère a mis l'âme de sa sœur dans un roseau creux; c'est à l'aide de certaines « médecines », qu'il l'a transformée en un objet matériel[7]. Dans un récit Pied-Noir relatif au pays des morts, les âmes sont représentées comme visibles à quelque distance, mais, ajoute-t-on, lorsqu'on arrive à l'endroit où elles apparaissent, on ne trouve plus rien[8].

Les spectres peuvent être blessés, mais les blessures leur font moins de mal qu'aux vivants[9]. Le feu semble leur être fatal[10].

1) Le Jeune, *Rel.*, 1637, ch. xv.

2) « Stupides et sans connaissance », *Rel.*, 1636, éd. Cramoisy, p. 43, 4. Cf. *Rel.* 1634, p. 61.

3) « Ils se représentent l'âme de l'homme comme une image sombre et noire ou comme une ombre de l'homme mesme, luy attribuant des pieds, des mains, une bouche, une teste et toutes les autres parties du corps humain ». *Rel.*, 1634, p. 58, 59. Cf. Le Clercq, *loc. cit.*, p. 327.

4) A. Mackenzie, *loc. cit.*, p. 94.

5) Le Jeune, *Rel.* 1639, p. 149.

6) Voir ci-dessus, part. I, ch. II.

7) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 240; cf. Kohl, p. 225.

8) Grinnell, *loc. cit.*, p. 132-3. Cf. Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 80.

9) Grinnell, *loc. cit.*, p. 70 et seq.; Radisson, *Voyages among North American Indians* (1652-84), p. 238.

10) Grinnell, *loc. cit.*, p. 131, 133, 273; Van der Donck, *Description of the*

Digitized by Google

On entend souvent des spectres qu'on ne voit pas. Dans les visites au pays des âmes, la présence des esprits est fréquemment décelée par leurs chants ou leurs cris[1]. On entend les âmes errantes gémir ou faire tapage sur la terre[2].

Bien qu'invisible l'âme mange. Les aliments placés sur les tombes sont souvent consommés ou du moins rongés par les âmes[3]. Mais l'idée que l'âme mange les aliments matériels n'est pas universelle; ce n'est même point, à mon avis, la conception la plus commune. C'est une pratique très répandue que de brûler la nourriture destinée aux morts[4]. La part des morts dans les festins est presque toujours brûlée. Il semble que l'on pensât qu'elle revêtait ainsi une forme mieux appropriée pour les âmes; ils se nourrissaient de la fumée[5]. On ne s'attendait point toujours du reste à ce que les morts consommassent les aliments matériels que l'on déposait sur leurs tombes sans les brûler. Le P. Lallemant demandait un jour à un Montagnais comment l'âme pouvait faire usage des ustensiles qui étaient dans la tombe du mort; il lui répondit que c'était seulement de l'âme des pots, des couteaux, etc. qu'elle se servait[6]. Mais qu'elles mangent les aliments matériels ou seulement l'âme des aliments, les âmes mangent indubitablement; elles ont besoin des of-

New-Netherlands (New-York, *Hist. Soc. Coll.* Ser. 2, vol. I), p. 216. Cf. les coutumes de divers peuples qui éloignent les esprits au moyen du feu. J. G. Frazer, *Journal of the Anthr. Inst. of Gr. Br. and Irel.*, XV, p. 76.

1) Grinnell, *loc. cit.*, p. 133 (Pieds-Noirs); Le Clercq, *loc. cit*, p. 20 (Gaspésiens).

2) Warren, *History of the Ojibeways* (*Minnesota Hist. Soc. Coll.*, vol. V, 1885), p. 110; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 216; Grinnell, *loc. cit.*, p. 273 (Pieds-Noirs), Richardson *in* Franklin's *Narrative of Journey to Polar Sea* (1819-22) p. 70 (Pieds-Noirs); Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 147 (Canada).

3) Le Jeune, *Rel.* 1634, p. 59; *Rel.* 1639, p. 147; De Smet, *Western Miss.*, p. 226 (Delawares); Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, p. 195.

4) Le Jeune, *Rel.* 1633, p. 53; *Rel.* 1634, p, 24, 25, 86; *Rel.* 1635, p. 65; Champlain, *Voyages*, 1604, éd. Otis, II, p. 143 (Micmacs); P. Jones, *loc. cit.*, p. 99, 101 (Ojibeways).

5) Tanner, *loc. cit.*, p. 288; P. Jones, *loc. cit.*, p. 99; Le Jeune, *Rel.* 1640-41, p. 193-4.

6) Ch. Lallemant, *Lettre au P. Hierosme Lallemant*, *Québec*, 1er août 1626.

Digitized by Google

frandes faites sur les tombes et lorsqu'elles sont arrivées dans l'autre monde, un des plus vifs plaisirs qu'elles y goûtent, elles le doivent à l'abondance du gibier et des beaux fruits dont chacun peut manger à sa fantaisie.

Puissance de l'âme. — La puissance de l'âme est diminuée par la mort. L'ennemi mort est, pensons-nous, moins redouté que l'ennemi vivant. Le vivant peut se rendre maître d'une âme, s'il réussit à la saisir et l'âme ne peut lui échapper ou du moins si elle y parvient, c'est en se glissant à travers une ouverture; ce n'est jamais de vive force[1]. En poussant des cris et en brandissant des armes, on oblige l'âme à s'éloigner et elle ne peut rendre coup pour coup. C'est seulement aux êtres imprévoyants et sans énergie que les âmes peuvent faire du mal. Si on laisse un esprit demeurer avec des hommes vivants, il peut les faire mourir, mais c'est plutôt par une sorte de contagion que par des actes précis[2]. Les spectres, qui errent sur la terre, peuvent cependant revêtir la forme d'animaux et tirer alors vengeance de leurs ennemis. Chez les Pieds-Noirs, on attribue aux âmes errantes une activité beaucoup plus grande qui les rend dangereuses ; on l'attribue surtout aux spectres des ennemis[3].

Les animaux et les choses, aussi bien que les hommes, ont des âmes. Dans leur voyage à l'autre monde, les Gaspésiens ont constaté que les âmes humaines se servaient des esprits des canots, des arcs, des flèches etc., et ils ont trouvé là les âmes des animaux mêlées à celles des hommes[4].

1) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 321, 29; Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239.

2) Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 149; Kohl, *loc. cit.*, p. 106, 7; Keating, *loc. cit.*, I, p. 113 sq. Cf. ci-dessus part. I, ch. I (sacrifices humains).

3) Grinnell, *loc. cit.*, p. 273.

4) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 327. Pour d'autres tribus voir la lettre du P. Ca. Lallemant; Le Jeune, *Rel.* 1634, p. 86 (Montagnais); Keating, *loc. cit.*, II p. 54; Cf. P. Jones, *loc. cit.*, 104 (Ojibeways).

Digitized by Google

CHAPITRE II

LES RELATIONS ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS.

Nous avons déjà mentionné les rites et les coutumes en usage dans les cérémonies funéraires. Nous allons maintenant essayer de les interpréter et de déterminer la conception que se faisait l'Algonquin de ses relations avec les morts. Nous examinerons successivement : 1° dans quelle mesure il tentait de maintenir les liens qui l'unissaient aux morts; 2° dans quelle mesure et en quels cas il s'efforçait de tenir les morts à distance; 3° dans quelle mesure il prenait soin du bien-être des morts; 4° s'il adorait les morts. En d'autres termes, nous rechercherons si son attitude envers les morts lui était dictée par l'amour ou par la crainte ou bien par ces deux sentiments et dans quelle mesure par chacun d'eux; dans quelle mesure il sentait les morts en sa dépendance et se sentait lui-même dépendre d'eux.

L'affection pour les morts et le chagrin des survivants. — On ne saurait douter que dans les circonstances normales le sentiment qui animait les parents du mort ne fût un sentiment de douloureuse tristesse. Ils souffraient de la perte qu'ils avaient faite et aspiraient au retour de celui qu'ils aimaient. On raconte que que chez les Delawares les gens du deuil allaient visiter la tombe et interpellaient le mort, avec des lamentations et des pleurs, lui demandant pourquoi il les avait si vite abandonnés et pourquoi il n'avait pas consenti à demeurer plus longtemps au milieu d'eux, s'il n'avait pas de bonnes boissons et toutes les autres choses qu'il pût désirer[1]? Ces lamentations avaient pu revêtir un caractère cérémoniel, mais nous sommes fondés à admettre qu'elles répondaient à l'attitude normalement adoptée

1) Holm, *Short description of New Sweden* (*Penns. Hist. Soc. Mem.*, III) p. 143.

Digitized by Google

envers les morts et qu'approuvait l'opinion. « Pourquoi es-tu parti si vite pour le pays des ombres », disait un vieux chef ojibeway en sa plainte solitaire sur la mort de son fils[1]. Les fréquentes visites à la tombe du défunt et les lamentations dont elles s'accompagnent constituent la meilleure preuve des sentiments d'affection qu'éprouvent les survivants à l'égard des morts et surtout lorsque ces visites ne sont pas faites à des époques marquées d'avance. La conservation de reliques du défunt, et particulièrement de boucles de ses cheveux, correspond au désir de maintenir étroitement serré le lien qui vous unit à lui. On raconte que chez les Ojibeways les parents du mort portaient des cordes destinées à leur faire conserver son souvenir[2].

Crainte des morts. — Ces manifestations d'affection et de douleur trahissent le désir de posséder encore comme autrefois la société de l'ami perdu. « Pourquoi nous avez-vous quittés? » dit celui qui pleure, ou « Lève-toi et viens avec nous »[3]. Il faut les distinguer de celles où s'exprimerait le désir qu'apparaisse son spectre et qu'il se mêle aux vivants. Nous avons vu que c'étaient ceux-là mêmes, qui se lamentaient et multipliaient leurs visites à la tombe, par qui étaient accomplis des rites pour chasser l'âme de leurs demeures. La contradiction n'est qu'apparente : il suffit de faire la distinction nécessaire entre l'ami ou le parent que l'Indien connaissait et son spectre qu'il ne connaît pas et qu'il redoute. Cette distinction se retrouve en pays civilisés : on voit une personne prodiguer des caresses à un cadavre, avec lequel elle redouterait de se trouver seule ou visiter chaque jour une tombe dont elle craindrait d'approcher pendant la nuit. Les Algonquins, comme nous-mêmes, voudraient que ceux qu'ils ont perdus revinssent auprès d'eux, mais ils voudraient qu'ils revinssent vivants et, comme nous, ils redoutent leurs spectres, qui causeraient leur mort, s'ils demeuraient au milieu d'eux. La crainte des morts est une crainte de la mort — et c'est là ce qui détermine l'Indien à chasser loin de lui son

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 257.
2) P. Jones, *loc. cit.*, p. 101.
3) Heckewelder, voir part. I, ch. I.

Digitized by Google

ami mort ou à le prier instamment de partir ou à s'en aller lui-même se fixer ailleurs.

La crainte qu'inspire l'âme d'un ennemi repose sur d'autres fondements. Dans certains ouvrages relatifs aux Indiens et à d'autres peuples non civilisés ou à demi civilisés, il est dit que les âmes des ennemis sont seules redoutées. Ce qui est vrai, c'est que ce sont seulement leurs âmes et celles des étrangers malheureux auxquelles est attribuée l'intention de vous faire activement du mal. La peur qu'on éprouve au contact de l'âme d'un ami est de nature différente ; on le redoute parce qu'il apporte avec lui la mort, et cela non pas parce qu'il souhaite de vous faire du mal, mais simplement parce qu'il est lui-même un mort.

Soins que l'on prend des morts. — Nous avons fait plus haut la remarque que chasser loin de soi les âmes des morts ne signifie point que l'on néglige de leur donner les soins que l'on doit. Le P. Le Jeune a vu aux Trois-Rivières une femme qui couvrait avec des branches d'arbres les tombes de ses parents pour les préserver de la chaleur du soleil[1]. Les morts sont dans une large mesure dans la dépendance des vivants; ils souffrent dans leur long voyage, s'ils ne sont pas munis de tout ce qui est nécessaire pour un voyage et ils sont inhabiles à se le procurer eux-mêmes; il faut que les vivants le déposent sur leurs tombes. Chez les Crîs, on croit que si les choses nécessaires n'ont point été données au défunt, il erre sur la terre jusqu'à ce qu'il les ait reçues[2]; mais pendant combien de temps devra-t-on déposer des aliments sur la tombe? Aussi longtemps que subsiste le corps, d'après certains récits[3]; d'autres documents font mention d'une période d'une durée déterminée, trois semaines chez les Delawares, d'après Heckwelder[4]; le Père De Smet raconte qu'un Delaware converti lui avait dit qu'il avait déposé sur la

1) *Rel.* de 1635, éd. Cramoisy, p. 65-6.

2) A. Mackenzie, *loc. cit.*, p. 94.

3) Belcourt, *Department of Hudson Bay* (*Mém. Hist. Soc. Coll.*, vol. I), p. 232 (Saulteux). Cf. Keating, *loc. cit.*, I, p. 113.

4) Voir ci-dessus, part. I, ch. I.

Digitized by Google

tombe de son père son plat favori, chaque jour durant un mois, jusqu'au moment où il avait appris en rêve que le défunt était arrivé dans l'autre monde[1]. L'âme avait besoin d'un équipement complet et pendant un certain temps de provisions de bouche. On considère d'ordinaire que la durée du temps pendant lequel il fallait apporter des aliments correspondait à la durée du voyage que l'âme avait à effectuer, mais comment déterminer la longueur du voyage? Il nous en faut donc revenir aux explications qui font intervenir la durée du souvenir des morts dans la mémoire des vivants, le temps pendant lequel subsiste le corps et enfin, en un grand nombre de cas, les rêves. Le graduel oubli du mort amènerait la graduelle indifférence pour ses besoins. La cessation des offrandes pourrait trouver, ainsi que nous l'avons vu plus haut, une raison déterminante en un rêve qui lèverait tous les doutes sur les besoins que le défunt peut encore ressentir.

La fête annuelle des morts. — La fête annuelle des morts semble avoir une autre signification que les offrandes apportées à la tombe durant les premiers mois qui suivent la mort. Ces offrandes en effet, ont leur raison d'être dans les besoins attribués à l'âme; or comment une âme pourrait-elle avoir besoin de nourriture une fois par an et n'en avoir besoin qu'une fois? La fête annuelle repose, pensons-nous, sur le désir de préserver et de maintenir le lien qui unit les vivants aux morts. C'est une observance cérémonielle, célébrée d'ordinaire par la famille ou la tribu.

Propitiation. — Lorsque l'âme est réellement redoutée et que des offrandes la peuvent satisfaire, n'est-on pas fondé à les considérer comme une sorte de propitiation, comme un don destiné à écarter des vivants le mauvais vouloir des spectres? On ne saurait douter que l'âme qui apparaît pour réclamer des offrandes n'est point la très bienvenue et que les vivants souhaitent de se débarrasser d'elle. « Prenez ce que nous vous donnons et allez-vous en » tel est le ton de bon nombre de discours funè-

1) *Western Miss.*, p. 226.

Digitized by Google

bres[1]. Mais ce sont les observateurs modernes[2] et non pas les écrivains anciens qui ont insisté sur ce caractère propitiatoire des cérémonies funéraires chez les Indiens. Les récits des jésuites représentent toujours les offrandes aux morts comme accompagnées de sentiments d'une vive tendresse. Le désir de la propitiation, la tendance à faire des offrandes aux morts pour les éloigner de soi ou apaiser leur colère, n'aurait-il pas acquis une force nouvelle au milieu de l'effondrement des conceptions religieuses des Indiens ? Schoolcraft parle d'esprits qui poussent les vivants dans le feu parce qu'on a négligé de leur faire des offrandes, ou qui poursuivent les gens qui passent auprès des cimetières jusqu'à ce qu'on ait apporté aux âmes la nourriture dont elles ont besoin[3]. Ces croyances impliquent comme donnée essentielle le fait que les morts avaient été négligés. Dans les tribus que nous ont décrites les anciens missionnaires jésuites, cet oubli des morts était inconnu et les histoires de Schoolcraft semblent, ou bien se rapporter à des circonstances exceptionnelles ou correspondre à un état de choses où le souci du bien-être des morts avait graduellement fait place à l'indifférence. Les morts négligés errent sans pouvoir trouver de repos et tourmentent les vivans, mais dans les circonstances normales la tombe n'était pas négligée ; le désir d'écarter de soi des malheurs ne pouvait donc être le motif des soins que l'on prenait des défunts. N'ayant point expérimenté les effets de la négligence en ce domaine, l'Indien ne pensait point aux résultats qu'elle aurait pu amener. Nous estimons en conséquence que les offrandes faites aux morts ont leur origine dans la conception que l'on se formait de leurs besoins et que ces pratiques sont inspirées par des sentiments de tendresse et d'amour. Dans les conditions normales elles n'ont point pour objet d'éloigner des vivants les âmes des morts.

1) Mac Coy, *History of Baptist Indian Mission* (1840), p. 132 (Pottawatomis); P. Jones, *loc. cit.*, p. 99 (Ojibeways).

2) Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 39; Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians of North America* (Londres, 1794, p. 45).

3) *Loc. cit.*

Digitized by Google

Il en va autrement avec l'âme étrangère. Il y a des esprits errants et inquiets qui parcourent la terre en tourmentant les vivants. Ce sont souvent les âmes de ceux qui sont morts de mort violente [1]. Il faut écarter ces esprits turbulents par des cérémonies propitiatoires. Les âmes des ennemis peuvent aussi attaquer les vivants et recevoir en conséquence des offrandes accordées par la crainte.

Culte des morts. — Existe-t-il dans les relations qui unissent les vivants aux morts des traits qui pourraient nous conduire à admettre l'existence d'un culte des morts? Nos recherches, dans l'ensemble, ne semblent pas déposer en ce sens. Les défunts nous apparaissent comme des êtres faibles, les ombres seulement des hommes ; ils ont besoin de l'assistance des vivants pour se procurer de la nourriture et des vêtements, des outils et des armes, pour se procurer même du feu. C'est le vivant qui doit expliquer au mort le chemin qu'il lui faut suivre pour arriver à l'autre monde. Ils ne sont pas des puissances supérieures, mais de pauvres êtres sans force qui sont placés dans la dépendance des vivants. Les choses sont du moins ainsi pendant les premières semaines ou même les premiers mois qui suivent les funérailles.

Il y a, il est vrai, certains documents qui font mention de prières adressées à ces morts impuissants. Peter Jones, l'Ojibeway converti, raconte qu'après les funérailles « on fait au mort l'offrande habituelle qui consiste en soupe, en viande ou en eau de feu. On donne à chacun des assistants sa part dans un bol et une certaine quantité est prélevée pour être consumée en un sacrifice. Pendant qu'on le dispose à la tête de la tombe, le vieillard désigné pour prendre la parole en cette circonstance fait une prière à l'âme du défunt, énumérant ses bonnes qualités, implorant sa bénédiction, la suppliant de faire obtenir aux siens par son intercession abondance de gibier ; il l'exhorte également à s'éloigner tranquillement » [2].

Jones ne donne pas la description détaillée de la cérémonie

1) Grinnell, *loc. cit.*, p. 70-77, 273.
2) P. Jones, *loc. cit.*, p. 99.

Digitized by Google

funèbre, il ne rapporte point en leur forme exacte les termes du discours; pour des raisons que nous exposerons bientôt, il semble probable qu'on ne prononçait point d'habitude une prière dans les circonstances qu'il indique : c'est une pratique qui paraît avoir un caractère exceptionnel. Des documents nouveaux paraissent nécessaires pour résoudre dans son ensemble la question du culte des morts chez les Algonquins.

Dans un autre récit dû à un prisonnier d'une tribu Ottawa se trouve la description d'une fête célébrée dans sa famille indienne adoptive. Il raconte qu'après la tombée du jour les membres de la famille entrèrent dans la case et s'assirent en silence dans l'obscurité. Le chef de la famille servit chacune des personnes présentes, puis il fit un discours; dans ce discours, qui dura une demi-heure, il invoqua les mânes de ses parents et de ses amis, il les supplia d'être présentes auprès de lui, de l'aider à la chasse et d'accepter les aliments qu'il avait préparés pour elles [1]. Je ne vois aucune raison de mettre en doute l'authenticité de ce récit, il est très probable que les âmes des morts recevaient un culte aux fêtes annuelles de la tribu ou de la famille, mais il est improbable qu'on leur adressât des prières lors des funérailles. Toute l'attitude des Indiens envers l'âme qui vient d'abandonner le corps est en contradiction avec l'état d'esprit qu'impliquerait une prière adressée à cette âme pour obtenir d'elle des bienfaits. Les choses vont tout autrement quand il s'agit des âmes de ceux qui sont morts depuis longtemps. La fête annuelle, comme nous en faisions tout à l'heure l'hypothèse, est bien plutôt une cérémonie destinée à assurer l'union entre les vivants et les morts qu'une pratique destinée à gratifier les besoins des âmes. Nous avons vu, d'ailleurs, que les âmes faisaient dans l'autre monde des présents de valeur à leurs visiteurs terrestres [2].

On trouve d'autres indices du culte des ancêtres dans ce fait que le dieu principal, sorte de héros divin semble être un ancêtre divinisé de la tribu. On montrait dans une île du Lac Su-

1) A. Henry, *loc. cit* , p. 133-5.
2) Rasles in *Lettres édifiantes et curieuses*, VI, p. 168-9 (Ottawas).

Digitized by Google

périeur qui portait son nom, la tombe de Nanibojou, le créateur des Indiens; on y déposait des marmites, des fusils bénis, du tabac, etc. [1], c'étaient les mêmes objets que ceux que l'on apportait en offrandes aux morts que l'on avait connus.

CHAPITRE II

LE SÉJOUR DES AMES APRÈS LA MORT

Il est extrêmement difficile de déterminer quel est le lieu où habitent les âmes des morts. Tantôt nous les trouvons à la tombe même mangeant les offrandes qu'on leur a apportées, tantôt elles hantent leurs anciennes demeures, tantôt elles sont errantes par les champs et les forêts ; et les mythes nous les représentent comme vivant en un autre monde. A vrai dire, il semblerait qu'elles fussent en même temps dans l'autre monde et dans ce monde-ci. Les âmes des morts errent autour des cases de leurs parents, dit le missionnaire des Gaspésiens et elles viennent prendre les aliments qu'on leur a réservés [2]. Le mythe cependant qu'il nous a lui-même rapporté, nous représente un père entreprenant un long et périlleux voyage en un lointain pays pour reconquérir l'âme de son fils. Un vieil Indien dit au Père Le Jeune que certaines gens avaient deux âmes [3]. C'est là une croyance qui, au dire de nombreux voyageurs, se retrouve en différents pays, mais l'examen des documents dont nous disposons sur les Indiens algonquim, montre que dans leur cas du moins, il s'agit d'une conception artificielle, créée par les interprétations des missionnaires chrétiens.

1) Henry, *loc. cit.*, p. 212-13. Cf. *Rel. de la Nouvelle-France*, années 1669-70, éd. Cramoisy, p. 65-6.

2) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 327.

3) *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 146. Cf. Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 204.

Digitized by Google

Les âmes sur la terre. — On s'accorde généralement à admettre que l'âme demeure un certain temps auprès du corps après que la mort a eu lieu. Les Indiens croient, dit l'Ojibeway Peter Jones[1], que l'âme du mort demeure pendant quelques jours autour du wigwam du défunt et qu'elle flotte dans l'air auprès du cadavre après qu'on l'a mis dans la tombe, pendant quelque temps encore avant de partir pour le monde des esprits. Que l'âme demeure auprès du wigwam, cela résulte nettement du fait que les survivants ont à l'en chasser. Son séjour auprès de la tombe est nettement établi par le fait qu'on y apporte des offrandes d'aliments pendant les quelques semaines qui suivent les funérailles. L'âme au témoignage de quelques documents reste auprès de la tombe aussi longtemps que subsiste le corps[2]. Cependant les légendes indiennes racontent que bien longtemps avant ce moment, l'âme part pour son voyage au pays des esprits. C'est chose habituelle, dit un missionnaire chez les Pottawatomis de frapper sur le poteau érigé sur la tombe pour annoncer l'arrivée de quelqu'un[3]. Il y a de nombreuses raisons de croire que l'on pensait que l'âme revenait toujours auprès de la tombe[4]. C'était là qu'elle venait prendre sa part du festin annuel, c'était là qu'on venait la visiter et lui parler.

Les âmes errantes. — On s'attend à ce que les morts reviennent fréquemment visiter leurs anciennes demeures et leurs amis d'autrefois, sinon s'installer d'une manière, permanente auprès d'eux. L'habitude de mettre pour eux de côté des aliments en est la meilleure preuve. Un auteur parle d'âmes qui viennent

1) P. Jones, *loc. cit.*, p. 104. Warren, au contraire, dit que l'âme, d'après les Ojibeways, part immédiatement après la mort pour le voyage qu'elle doit accomplir (*Mém. Hist. Soc. Coll.*, t. V, p. 73); B. Drake, *Life of Black Hawk*, p. 35 (Sauks et Renards) s'accorde en ses renseignements avec Jones. De Smet, *Western Missions*, p. 225 (Delawares) dit que l'âme demeure près de l'endroit où a lieu la mort plusieurs jours et même des semaines et des mois entiers.

2) Belcourt, *loc. cit.*, p. 232 (Saulteux). Cf. Keating, *loc. cit.*, I, p. 113 (Pottawatomis).

3) Mac Coy, *loc. cit.*, p. 195.

4) Le P. Le Jeune a vu une femme qui étalait des branches vertes sur les tombes de ses parents pour les préserver du soleil. *Rel.* 1635, éd. Cramoisy, p. 65, 66.

Digitized by Google

fumer avec les vivants[1]. Chez les Ottawas, Henry s'est fréquemment enquis des croyances relatives à l'autre vie et il a constaté qu'elles différaient d'un individu à l'autre. « Quelques-uns supposent que les âmes restent en ce monde; bien qu'invisibles aux yeux des hommes, elles sont capables de voir et d'entendre leurs vœux et de venir à leur aide dans les moments de détresse et de péril »[2]. « Quand elles sont une fois parties pour le pays des esprits, les âmes ne peuvent revenir dans leurs corps, mais elles peuvent encore en des apparitions faire visite à leurs amis », dit à propos des Ojibeways un écrivain plus récent[3]. En plusieurs tribus se retrouve la croyance que les morts apparaissent de temps à autre réincarnés en des corps d'animaux[4].

La croyance que certaines âmes errent sur la terre sans pouvoir trouver de repos est répandue dans les tribus algonquines[5]. Il semble d'après quelques récits que ce soient les âmes des méchants qui sont assujetties à cette destinée. Dans une légende pied-noir, il est question d'une femme qui hantait la place où elle avait été tuée. Le même auteur dit que les âmes des méchants errent près du lieu où ils sont morts et viennent sans cesse rôder autour des loges où habitent les vivants, cherchant toujours à leur faire du mal ; « quelquefois elles frappent sur les peaux dont les loges sont faites ou sifflent par le trou de la fumée[6]. » Les Crîs qui n'ont pas reçu de funérailles décentes apparaissent dans les arbres auprès de leurs anciennes demeures.

Diverses pratiques viennent confirmer la réalité de cette

1) De Wied, *Travels in the interior of North America*, p. 259 (Pieds-Noirs).

2) A. Henry, *loc. cit.*, p. 151.

3) Keating, *loc. cit.*, II, p. 155.

4) Belcourt, *loc. cit.*, p. 232 (Saulteux); Grinnell, *loc. cit.*, p. 75-7 (Pieds-Noirs); Marston *in* Morse, *Report on Indian Affairs* (New Haven, 1822), p. 139 (Renards); Dorman, *Origin of Primitive superstitions*, 38.

5) R. Williams, *Key into the languages of New England* (*Rhode Island Hist. Soc. Coll.*, vol. I), ch. XXI et Winslow dans Young, *Chronicles of the Pilgrim fathers of the colony of Plymouth*, p. 355-6 (Nouvelle-Angleterre), Van der Donck, *loc. cit.*, p. 215 (New-York) ; Grinnell, *loc. cit.*, p. 273 (Pieds-Noirs) ; Richardson, *in* Franklin, *loc. cit.* p. 70 (Pieds-Noirs).

6) Grinnell, *loc. cit.*, p. 71, 273. Voir aussi Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 70.

Digitized by Google

croyance à la persistance de la vie des âmes sur la terre. Elle repose sur la conservation persistante de certaines parties du corps, sur la persistance du souvenir des morts dans la pensée des vivants et sur certains événements mystérieux qui suggèrent à ceux qui vivent encore de la vie terrestre la présence des esprits. Mais simultanément avec cette conception s'était formée dans la pensée indienne l'idée d'un pays des âmes; l'imagination l'avait élaborée et elle avait trouvé dans les rêves une autorité et une sanction nouvelles.

Le pays des âmes. — La notion du pays des âmes et du voyage qu'il faut faire pour s'y rendre présente dans une même tribu une constance et une uniformité presque parfaites, mais les différences sont grandes sur ce point entre les croyances des diverses tribus. La principale difficulté que présente l'étude de la question gît en ce fait que les écrivains chrétiens se sont servis d'expressions chrétiennes pour exprimer des idées indiennes.

Virginie. — Les Indiens de la Caroline du Nord croyaient, au témoignage de Hariot, qu'il existait pour les morts deux séjours distincts, l'un pour les bons, l'autre, un gouffre profond situé vers l'Ouest pour les méchants. Le capitaine Smith raconte que les chefs et les prêtres des Virginiens s'en vont après leur mort habiter au delà des montagnes vers l'Occident, mais que pour le commun peuple il n'y a pas d'autre vie après la vie présente[2]. Les Indiens du Potomac pensaient que le séjour des âmes était situé à l'Est[3].

Shawnies. — Les Shawnies se représentent l'autre monde comme situé au dessus du ciel. On y peut parvenir par une ouverture qui est située à l'Occident et il faut pour s'y rendre un voyage de quelques mois[4].

1) Hariot *in* Pinkerton, XII, p. 604. Cf. Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1783), I, p. 152-3.

2) *Map of Virginia,* éd. Arber, p. 78, 9. *Historie of Virginia,* p. 374. Cf. Spelman's *Account of burial* in Arber's *Introduction* cx.

3) Newport, *Description of Virginia,* in *Archæologia americana,* IV, p. 64; Strachey, *Historie of Travaile into Virginia* (Hakluyt Soc., IV), p. 99.

4) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239.

Digitized by Google

Delawares. — Les Delawares de la Pensylvanie et du New Jersey pensaient qu'après la mort les âmes s'en allaient vers le Sud[1]; quelques-uns estimaient que ce lointain pays n'était ouvert qu'aux bons, et que les méchants en étaient exclus[2]. A une époque plus récente apparaît chez eux la notion indéniable d'un double séjour des âmes, l'un pour les bons, l'autre pour les méchants[3]. Au témoignage de Loskiel, la voie lactée était le chemin qui conduisait au pays des âmes[4].

New-York. — Les tribus algonquines de l'État de New-York pensaient que les morts s'en allaient vers le Sud[5] ou vers l'Ouest[6]. Les âmes des méchants, d'après Van der Donck, se rendent à un séjour distinct ou bien errent sur la terre[7].

Nouvelle-Angleterre. — Les Indiens de la Nouvelle-Angleterre du Sud plaçaient le séjour des âmes des morts à l'Ouest ou au Sud-ouest[8], mais ils croyaient que les âmes des méchants n'y pouvaient entrer; elles devaient errer sans pouvoir trouver le repos[9]. D'après les Abenakis, les âmes des bons s'en vont vers

1) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503, 5; Penn, *Letter to the Committee of the Free Society of Traders of Pennsylvania in London* in Penn's *Works* (Londres, 1726), II, 699 et seq.; Loskiel, *loc. cit.*, p. 35. Un Delaware visita le pays des âmes situé au delà du soleil levant; Brainerd, *loc. cit.*, p. 505. Cf. Strachey sur les Indiens du Potomac.

2) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503.

3) De Smet, *West. Missions*, p. 223-5 (1855).

4) Loskiel, *loc. cit.*, p. 35, 6.

5) Van der Donck, *loc. cit.*, p. 215; Wolley, *Two years' Journal in New-York*, 1678-80, Londres, 1701, p. 50.

6) Denton, *Brief description of New-York*, Londres, 1670, p. 9; Wassenaer, *Historie van Europa*, p. 29.

7) Van der Donck, *loc. cit.*, p. 215, 16.

8) Williams, *loc. cit.*, p. 113; Winslow *in* Young, *loc. cit.*, p. 355, 6; Wood, *New Englamd's Prospect*, Londres, 1634, p. 104, 5; Morton, *New English Canaan* (Amsterdam, 1637), liv. I, ch. XVI. « A l'ouest dans les cieux », d'après Winslow. Cf. Josselyn, *Account of two voyages to New England* (*Mass. Hist. Soc. Coll.*, Ser. B, vol. III), p. 135. « Le ciel est au delà des blanches montagnes » (influence chrétienne).

9) Williams, *loc. cit.*, p. 113; Winslow, *loc. cit.*, p. 356; Denton, *loc. cit.*, p. 113. « Les méchants se rendent aux demeures infernales d'Abamocho »; Wood, *loc. cit.*, p. 105, dans le centre de la terre; Morton, *loc. cit.* (ces dernières conceptions sont d'origine chrétienne).

Digitized by Google

le Sud, les âmes des méchants se rendent en un endroit très éloigné[1].

Micmacs. — Les Micmacs croyaient que le pays des âmes était situé fort loin et qu'il fallait pour y parvenir un rude et long voyage[2]. *Le Clercq* dans la description qu'il nous donne des Gaspésiens rapporte que dans le pays des âmes il y a deux parties distinctes, l'une réservée aux bons, l'autre aux méchants[3].

Montagnais. — D'après les Montagnais, les âmes des morts se rendent aux extrémités de la terre au coucher du soleil[4], ils appellent la voie lactée le chemin des âmes[5], mais ceci se rapporte à une conception différente. Le pays des morts est situé à quinze jours de marche d'après certains Indiens du Canada[6].

Crîs. — Bien que nous ne possédions aucune description digne de foi de l'autre monde tel que se le représentent les Crîs, nous avons quelques détails sur le voyage qu'il faut faire, d'après eux, pour y parvenir; il rappelle ceux que l'on trouve dans les légendes des Ojibeways[7]. Au témoignage d'Umfreville les Crîs regardaient l'aurore boréale comme une danse exécutée par les âmes des morts[8].

Ottawas. — Les Ottawas, dans la dernière partie du XVIIIe siècle entretenaient des opinions très variées sur la question du séjour des âmes. Les uns pensaient que les âmes demeuraient sur la terre, d'autres qu'elles se rendaient en un pays lointain, les

1) Maurault, *Histoire des Abnakis* (1866), p. 16.

2) [Maillard], *Account of Micmacs and Maricheets*, Londres, 1758, p. 45, 6; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 312, 599 (Gaspésiens).

3) P. 327, 8.

4) *Rel.* 1637, ch. XI. Cf. Jouvency, *Historia Soc. Jesu*, in rééd. de O'Callaghan, l. XV, part. V, p. 344.

5) Sagard, *loc. cit.*, p. 457-8.

6) Radisson, *loc. cit.*, p. 238 (il s'agit probablement des Crîs ou Ojibewais.

7) Voir Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 70; Hind, *loc. cit.*, II, p. 129, 30.

8) *Present state of Hudson's Bay*, Londres, 1790, p. 190. Chez les Ojibeways on retrouve une conception semblable (Lanman, p. 246-8). C'était probablement une idée assez répandue, malgré son caractère fantastique, comme celle qui faisait de la voie lactée le chemin des âmes. Elle est du domaine du mythe bien plutôt que de celui des rites. Voir miss Browne, *Journal of American Folk-lore*, III, p. 213, pour la présence d'une conception analogue chez les Abenakis du Maine.

Digitized by Google

méchants étaient séparés des bons et devaient errer dans des contrées stériles et des marais [1].

Ojibeways. — Le monde des esprits d'après les Ojibeways était situé très loin [2] vers l'Ouest [3]. Suivant certaines relations les méchants avaient un séjour distinct ou devaient errer dans de sombres régions [4]. Mais Kohl après une soigneuse enquête affirme qu'il n'existait point pour les morts deux séjours distincts [5].

Sauks et Renards. — D'après les Sauks et les Renards, le pays des âmes était situé au delà d'une prairie et d'un fleuve vers l'Ouest [6]. Les Pottawatomis et d'autres tribus voisines se faisaient probablement une idée analogue de sa situation.

Pieds-Noirs. — L'autre monde, d'après les Pieds-Noirs du Montana, était situé dans les montagnes de sable qui se trouvent au nord-est du pays qu'ils habitent [7]. En parlant d'un défunt, un Pied-Noir ne dit jamais : Un tel est mort, mais : *Espatchekie etapie*, il est parti pour les montagnes de sable [8]. Les méchants ne se rendent point à ce pays mais continuent d'errer autour de l'endroit où ils sont morts [9]. Grinnell rapporte que, d'après les Pieds-Noirs ou Siksikas de la Saskatchewan, l'âme après la mort

1) A. Henry, *loc. cit.*, p. 152. Cf. D. W. Harmon (*Journal of Voyages in interior of North America*, Andover, 1820), p. 364, 5 (il s'agit en ce passage de tribus non spécifiées habitant à l'est des Montagnes Rocheuses), qui dit que les âmes des méchants errent longtemps dans les marais, mais finissent par atteindre le séjour des esprits.

2) Au bout du monde à deux ou trois jours de marche. Kohl, *loc. cit.*, p. 211, 15; Mrs Baird, *Indian Customs and early recollections* (*Wisconsin Hist. Soc. Coll.*, IX), p. 305-6; un voyage de 30 à 60 jours; Reid, *Journ. of Anthrop. Inst.*, III, p. 106. Certains y arrivent directement, d'autres campent plusieurs nuits sur le chemin. Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 305.

3) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102, 3; Kohl, *loc. cit.*, p. 211; Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 305; Copeway, *loc. cit.*, p. 479; Warren in *Minnesota Hist. Soc. Coll.*, V, p. 73. Au sud sur le Grand Océan. Keating, *loc. cit.*, II, p. 154.

4) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102; Reid, *loc. cit.*, p. 12.

5) Kohl, *loc. cit.*, p. 219, 220, 226.

6) Kent *in* Yarrow (*First Ann. Rep. of the Bur. of Ethnol.*); p. 95. Cf. B. Drake, *loc. cit.*, p. 35.

7) Grinnell, *loc. cit.*, p. 127-30, 132, 273.

8) De Smet, *Oregon Missions and travels over the Rocky Mountains*, p. 180.

9) Grinnell, *loc. cit.*, p. 273, 70 sqq.

Digitized by Google

se rend à une certaine haute colline d'où elle s'envole vers le Sud. Les guerriers tués à la bataille s'envolent vers l'Est[1]. D'après Dodge, les Cheyennes du Sud et leurs voisins croient qu'il n'y a pour les morts qu'un seul séjour. Tous les Indiens se rendent aux heureux terrains de chasse à moins qu'un accident ne les en empêche[2].

Si nous rapprochons les uns des autres ces divers renseignements, nous constaterons : 1° que le pays des âmes était ordinairement placé en quelque endroit de la terre, et 2° que l'idée du double séjour des morts n'était point une conception caractéristique de l'eschatologie algonquine, si même elle lui appartenait du tout alors qu'elle n'avait point subi l'influence européenne. Il nous est rapporté de certaines tribus qu'elles ne connaissaient qu'un seul pays pour les âmes. En certains cas nous avons des croyances d'une même tribu des descriptions discordantes : dans l'une il nous est dit que les Indiens ne connaissaient qu'un unique séjour des âmes où elles devaient se rendre toutes; dans l'autre qu'ils admettaient l'existence de deux séjours distincts qui leur étaient réservés. Le même écrivain fournit souvent des renseignements contradictoires en ce qui concerne les croyances sur ce point des Indiens d'une même tribu. Le cas des Delawares est à cet égard significatif. Le missionnaire du XVIIIe siècle écrivait que pour la plupart ils ne connaissaient point l'existence de deux séjours distincts pour les âmes. Au milieu du XIXe siècle le Père de Smet parle de leur croyance au ciel et à l'enfer comme d'une croyance solidement établie[3].

Les deux séjours des âmes. — Un grand nombre de ces affirmations relatives à l'existence de deux pays des morts ont une couleur chrétienne. Les Ottawas, lorsque Henry les visita, avaient appris beaucoup de choses des Européens. Ce que nous rapporte

1) Henry et Thompson, *Journals* (1799-1814), éd. Cows, 1897, II, 528, 9. Cf. Richardson *in* Franklin, p. 69, 70. Certains d'entre ces morts parviennent au pays des âmes qui est situé de l'autre côté d'un précipice, les autres restent sur la terre au voisinage de leurs anciennes demeures.

2) Dodge, *Our wild Indians*, p. 101.

3) Voir ci-dessus.

Digitized by Google

Hariot des Indiens de la Virginie ou plus exactement de la Caroline du Nord[1] est fort embarrassant. Le document est de date si ancienne que nous pouvons à peine supposer que les renseignements d'Hariot se rapportent déjà à des Indiens à demi christianisés. D'autre part cette mention d'un grand gouffre enflammé est fort suspecte. Hariot et ses compagnons semblent s'être fort peu mêlés aux indigènes, et probablement comprenaient assez mal leur langue. Depuis qu'ils ont été en contact avec les enseignements du christianisme, quelques Indiens disent qu'ils y a deux ciels, un pour les chrétiens et l'autre pour les Indiens[2]. Les Indiens, pensent-ils, ne seraient point heureux dans le ciel des chrétiens. Un homme qui décrivait le voyage qu'il fallait faire pour se rendre au pays des âmes, disait qu'il y avait aussi un ciel chrétien auquel on parvenait par une route différente, mais que de ce ciel il ne savait rien. Les Indiens ont accepté ce que les blancs leur ont raconté du ciel des chrétiens, mais ils sont demeurés attachés à leurs anciennes croyances relatives au pays des âmes. On peut aisément admettre qu'ils aient fait entrer, comme le ciel même, l'enfer de l'homme blanc dans leur plan de l'autre monde.

Les âmes malheureuses. — Tandis qu'à son état primitif l'Indien a rarement conçu, s'il l'a conçu jamais, l'existence d'un double séjour des morts, c'est une croyance répandue en un grand nombre de tribus, comme nous l'avons vu, que beaucoup d'âmes incapables de trouver le repos, restent auprès de leurs anciennes demeures ou errent sur toute la terre ou en quelque région lointaine et innommée, et qu'il en est beaucoup d'autres qui ne parviennent point à atteindre le pays des morts, mais qui périssent ou disparaissent le long du chemin. Pour la plupart des Indiens, il serait inexact de parler de la croyance à deux pays des âmes, mais on pourrait dire, qu'il existe des âmes qui ont une patrie et qu'il est d'autres âmes qui n'en possèdent point. Pourquoi le nombre est si grand de ceux qui ne parviennent pas

1) Hariot *in* Pinkerton, XII, 604 et pour la critique des faits, E. B. Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 68.

2) Kane, *loc. cit.*, p. 394, 5; Kohl, *loc. cit.*, p. 214-16.

Digitized by Google

au pays des âmes et s'il faut considérer comme des méchants ceux qui restent en route, c'est là une question que nous discuterons dans notre prochain chapitre.

Caractère du pays des âmes. Les occupations des morts. — Les principales occupations dans le pays des âmes sont la chasse et la pêche, on y festoie et on y danse, mais le séjour des morts n'est pas toujours représenté comme un lieu où l'on soit particulièrement heureux.

Virginie. — Dans le séjour des bons, d'après le récit de Hariot, il y avait les plus belles et les meilleures maisons qu'on pût trouver et la route qui y conduisait était bordée de beaux arbres qui portaient les fruits les plus délicats, mais il y avait un autre séjour pour les morts, un vaste gouffre où brûlent constamment des âmes[1]. Il est permis de soupçonner dans l'exposé de ces croyances de la Virginie l'intrusion d'éléments chrétiens. Chez les Virginiens, dont le capitaine Smith a écrit l'histoire, régnait la croyance que les chefs et les prêtres, qui seuls vivaient une seconde vie, seraient, dans le séjour qui leurétait réservé, décorés des plus riches ornements et des plus belles peintures et n'auraient rien à faire qu'à chanter et à danser avec leurs ancêtres[2]. Les Indiens du Potomac, d'après Strachey, croient que les âmes se rendent à l'autre monde par un chemin agréable que bordent de beaux arbres fruitiers, et que, lorsqu'elles y sont parvenues, elles se nourrissent des plats qu'elles préfèrent et des fruits les plus beaux, n'ayant rien autre à faire que de danser et de chanter[3].

Shawnies. — Dans la légende shawnie que nous avons rapportée, le frère trouve sa sœur en train de danser dans le pays des morts, qui est situé au dessus du ciel[4].

Delawares. — Les Delawares se rendent en un beau pays où ils dansent et festoient[5]. Les Algonquins de l'État de New-York

1) *In* Pinkerton, XII, p. 604, 5. Cf. Beverly, *History and Present state of Virginia*, l. III, ch. VIII, un lac puant pour les méchants.

2) *Map of Virginia*, Arber's éd., p. 78, 9. *Hist.*, p. 347. Cf. Strachey, *loc. cit.*, p. 96 qui copie probablement le *Map of Virginia*.

3) Strachey, *loc. cit.*, p. 99, 100.

4) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239-40.

5) Brainerd, *loc. cit.*, p. 505. Il y avait là des rivières et des forêts et du

Digitized by Google

font grande chasse au pays des âmes et y mènent une vie facile où ils ont sans travail toutes les bonnes choses à discrétion[1].

Nouvelle-Angleterre. — Le pays des âmes était aussi pour les Indiens de la Nouvelle-Angleterre un lieu de plaisirs charnels où tous ceux qui pouvaient y pénétrer jouissaient de mille bonnes choses[2].

Ces renseignements sur l'autre monde recueillis chez les Indiens des États de l'Est sont si maigres et si généraux et paraissent avoir été obtenus au cours d'enquêtes si peu soigneuses qu'ils ne permettent guère de se faire du séjour des âmes une idée très précise ni très exacte et d'autant moins que les descriptions sont faites en termes chrétiens. Sur les Indiens du Canada, nous avons des informations plus abondantes et qui trahissent une plus complète familiarité avec les idées des indigènes.

Gaspésie. — Dans le pays des âmes, il y avait, d'après les Gaspésiens, du blé, du tabac, des fruits, des animaux de toutes sortes, des canots, des raquettes à neige, des arcs et des flèches, de telle sorte qu'elles chassaient et festoyaient tout à leur gré. On entendait chanter les âmes invisibles. Les méchants habitaient une région obscure ; ils dansaient et bondissaient avec une extrême violence, n'ayant à manger que de l'écorce de bois pourri[3].

Montagnais. — Le Père Le Jeune rapporte dans les termes suivants les réponses faites par les Montagnais à ses questions sur le pays des âmes : « Elles vont fort loin en un grand village situé là où le soleil se couche. Pendant le voyage qui doit les y conduire, elles mangent des écorces et du vieux bois qu'elles trou-

gibier en abondance qu'ils chassaient sans fatigue ; De Smet, *Western Missions* p. 223-4.

1) Denton, *loc. cit.*, 9 ; Van der Donck, *loc. cit.*, 215, 16 ; Wassenaer, *loc. cit.*, 29 ; Wolley, *loc. cit.*, 50.

2) Williams, *loc. cit.*, p. 113.

3) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 318-22, 328. Voir aussi Maillard, *loc. cit.*, p. 645 sur les Micmacs. Des influences chrétiennes sont manifestes dans la description de Le Clercq et d'ailleurs quelques-uns de ses Gaspésiens avaient été pendant plusieurs années en contact avec des chrétiens.

Digitized by Google

vent dans les forests. Dans le pays des morts, pendant le jour les âmes sont assises tenans leurs deux coudes sur leurs deux genoux et leur testes entre leurs deux mains (posture assez ordinaire aux sauvages malades); pendant la nuit, elles vont et viennent, elles travaillent, elles vont à la chasse... elles chassent aux âmes des castors, des porcs-épics, des élans, et des autres animaux, se servant de l'âme des raquettes pour marcher sur l'âme de la neige qui est en ce pays-là; bref, elles se servent des âmes de toutes choses comme nous nous servons ici des choses mesmes [1]. » Dans une relation plus récente et qui est datée de Québec [2], il raconte que les âmes des Indiens bâtissent leurs cabanes sur le bord du précipice qui est situé à l'extrémité de la terre du côté du soleil levant. Les âmes passent leur temps à danser et de temps en temps l'une d'elles tombe dans l'eau qui est au fond du précipice; elle est alors changée en crapaud ou en poisson. Les arbres qui bordent le rivage sont si glissants qu'on peut à peine les saisir. Ces âmes mangent et boivent, elles s'épousent entre elles. D'après un autre Père, leur nourriture consiste en champignons [3]. Les enfants qui meurent sont aussi dans l'autre monde des enfants et ils grandissent là-bas, comme ils auraient grandi ici. Les Indiens avec lesquels causait le P. Le Jeune ne regardaient pas le pays des âmes comme un séjour particulièrement heureux. Ils tournaient en ridicule l'idée qu'en bon chrétien il se faisait de la félicité de l'autre vie et lui répondaient (nous reproduisons les mots mêmes dont se sert le P. Le Jeune) : « Mon âme après ma mort n'aura pas d'esprit et par conséquent ne sera pas capable de ces biens » [4].

Ojibeways. — L'image qu'ils se formaient de l'autre monde et que nous pouvons reconstituer au moyen de lambeaux de descriptions est celle d'un grand village, situé dans un beau pays, où les âmes trouvent des amusements, des danses et du gibier

1) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 59-61.
2) *Rel.* 1637., ch. XI (tribu non spécifiée).
3) Ch. Lallemant, *loc. cit.*
4) *Rel.* 1636, p. 43, 4. Voir aussi *Rel.* 1634, p. 61.

Digitized by Google

en abondance [1]. La guerre y est inconnue [2] et d'après quelques récits, on n'a pas besoin de se fatiguer à chasser; le meilleur gibier se laisse prendre sans qu'on ait à le poursuivre [3]. L'âme de l'Indien abat l'âme de l'élan et prélève les meilleurs morceaux de sa venaison, puis l'élan se relève intact et va brouter plus loin [4]. Mais le voyage vers le pays des âmes tient plus de place dans les histoires ojibeways que la description même du pays. Le pays est un pays de bonheur et de joie, mais le voyage est très difficile et il est un grand nombre d'âmes qui ne peuvent pas parvenir à destination [5]. On estime la durée du trajet de manière fort différente; les uns disent trois jours, d'autres deux mois ou davantage [6]. Le voyageur chemine par une large route [7] qui se dirige vers l'Ouest, passe auprès d'une fraise qu'il est tenté de manger [8], il arrive à une rivière rapide qu'il lui faut franchir sur une poutre branlante, qui est très malaisée à traverser; s'il y réussit, il est reçu par ses parents et ses amis dans le pays qui s'étend au delà de la rivière [9].

1) Warren, in *Minn. Hist. Soc. Coll.*, V, p. 73, 4; P. Jones, *loc. cit.*, p. 102, 3; Schoolcraft, *Alg. Res.*, II, p. 128-30; Kohl, *loc. cit.*, p. 216, 217, 223; Reid, *loc. cit.*, III; Copeway, *loc. cit.*, p. 47-9.

2) Kohl, *loc. cit.*, p. 220; Reid, *loc. cit.*, p. 111.

3) Kohl, *loc. cit.*, p. 213, 20.

4) Reid, *loc. cit.*, p. 111. Cf. Schoolcraft, *Alg. Researches*, II, p. 128-30.

5) C'est ce que content les histoires. Mais à ce que dit Schoolcraft les Indiens comptent bien parvenir au pays des âmes. *Western Scenes*, p. 204.

6) Warren, *loc. cit.*, p. 73. Un voyage de quatre jours, Kohl, *loc. cit.*, p. 215. Trois ou quatre jours jusqu'à la rivière, Baird, *loc. cit.*, p. 305. Quatre jours jusqu'à l'autre monde (cette indication se rapporte à plusieurs tribus), Reid, *loc. cit.*, p. 110. Trente à soixante jours ou davantage, Radisson, *loc. cit.*, p. 238. Une quinzaine (Cris et autres). Copeway, *loc. cit.*, p. 48, dit qu'un Indien tué dans une bataille allait immédiatement à ce paradis.

7) Les histoires décrivent un chemin tracé sur la terre; remarquez d'autre part que la voie lactée s'appelle le chemin des âmes. Kohl, *loc. cit.*, p. 213. Voir pour d'autres Sagard, *loc. cit.*, p. 457, 8 (Montagnais); Loskiel, *loc. cit.*, p. 35 (Delawares et Iroquois).

8) La fraise manque dans un grand nombre de versions.

9) Kohl, *loc. cit.*, p. 217-19, 221-23; Reid, *loc. cit.*, p. 110; P. Jones, *loc. cit.*, p. 103-4; Warren, *loc. cit.*, p. 73; Keating, *loc. cit.*, II, p. 154; Tanner, *loc. cit.*, p. 289-90 (tribus Algonquines); Schoolcraft, *Algic. Res.*, II, p. 128-130; Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 270; Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 204.

Digitized by Google

Kohl raconte dans les termes suivants[1] la visite d'un chasseur au pays des âmes : le chasseur était fort malade et avait toute l'apparence d'un mort. Son âme le quitta et s'en alla vers le soleil levant. Elle eut d'abord à traverser des forêts où nul chemin n'était frayé, des broussailles et des solitudes. A la fin, elle découvrit la large piste qui mène au pays des morts et sur laquelle s'embranchent les sentiers qui conduisent aux divers villages. Le chasseur marchait rapidement, espérant rejoindre son cousin, qui était mort peu de temps auparavant. Il avait deux fusils et deux marmites et voulait partager avec son cousin qui n'en avait pas emporté. Il arriva à la grande fraise et il trouva auprès de cette fraise un corbeau, ou plutôt un être humain sous le plumage d'un corbeau, qui lui demanda où il allait et l'invita à se reposer et à manger ; il refusa. Quand il eut atteint la rivière, il ne parvenait pas à découvrir le pont, lorsqu'il entendit son appel, le bruit que faisait la poutre mouvante. Il la passa sain et sauf et arriva dans le pays des âmes. Il avait devant lui un grand village avec des huttes et des tentes qui s'étendaient aussi loin que portaient ses yeux. Il entendait des chants et le son des tambours ; tout le monde était en fête. Il réussit bientôt à trouver ses parents. Son père lui fit mauvaise mine et essaya de le décider à s'en retourner, mais sa mère fut charmée de le voir. Elle lui dit qu'il avait l'air très malade, mais qu'il n'était pas mort comme ils l'étaient eux-mêmes. Elle lui donna un fruit à manger et aussi quelque chose qui ressemblait à de la viande séchée, mais qui brillait comme un champignon et qu'il ne trouva pas bon. Sa mère se sépara alors tristement de lui et lui donna une poudre dans une boîte, lui disant que cela lui ferait du bien. Le retour fut plus terrible que l'aller. Les eaux de la rivière jaillissaient en écume et on y apercevait des débris de berceaux d'enfants. A la place de la poutre, il trouva un serpent qui se tordait en sifflant. La route était périlleuse, mais il s'élança en avant et réussit à franchir le précipice. La fraise n'était plus une fraise, mais une masse de fer rouge. Auprès d'elle se tenait un homme à l'aspect

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 221-5.

Digitized by Google

farouche qui le menaça du marteau qu'il tenait à la main. Au bout de quelque temps, il trouva sur la route son cousin qu'il avait dépassé sans le voir et qui avait dû marcher très lentement. Il tenta de le persuader de revenir avec lui, mais son cousin ne le voulut pas. Il était mort et devait se rendre au pays des âmes. Le chasseur lui donna alors une de ses marmites et un de ses fusils, lui adressa quelques bons avis sur la manière dont il lui faudrait se comporter et le laissa aller. Il se perdit dans les chemins qui partaient de la route et ne put retrouver la voie qui menait à son village. Il se trouva dans une prairie en feu et se jeta dans les flammes. Alors il poussa un profond soupir et s'éveilla. Sa femme et ses enfants étaient auprès de lui et le pleuraient comme s'il eût été mort. Il leur dit qu'il avait été au pays des âmes et demanda à sa femme de regarder dans son sac. Elle y trouva une boîte en écorce de bouleau et dans cette boîte, il y avait une éponge d'un rouge de sang. Il en mangea et vécut longtemps.

Différents auteurs ont recueilli des versions diverses, et souvent très fragmentaires, de l'histoire du brave chasseur qui a visité le pays des âmes. En ce qui concerne les Ojibeways, la version de Kohl est la plus complète et elle ne porte aucune trace d'influences étrangères. Elle s'accorde parfaitement avec d'autres documents dignes de foi. Kohl a d'ailleurs pris grand soin de vérifier l'authenticité de la légende en se la faisant conter par plusieurs Indiens différents. Nous aurons occasion au cours de nos discussions de nous réferer à cette histoire.

Ames perdues. — Les Ojibeways se représentaient le pont jeté sur le précipice comme une poutre branlante qui n'allait pas d'un bord jusqu'à l'autre de la rivière. Il fallait donc sauter sur ce pont chancelant et bon nombre des voyageurs manquaient leur coup et tombaient dans les eaux où ils étaient transformés en crapauds ou en poissons [1]. Ceux qui s'arrêtaient pour manger la fraise étaient perdus, mais Kohl n'a pu découvrir ce qu'il advenait d'eux. Il n'y a pas pour eux de séjour distinct, il n'y a qu'un seul pays

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 214-16, 218-19.

Digitized by Google

des âmes. En opposition avec cette conception de l'autre vie se trouvent les affirmation de P. Jones, qui raconte que les lâches, les paresseux, etc., errent çà et là dans des régions inconnues où règnent les ténèbres, exposés à la rage continuelle de loups, d'ours et de panthères [1]. Quant à la croyance à la rivière rapide que les lâches et les pervers ne peuvent franchir, Jones la représente comme n'étant celle que de quelques Indiens. Un voyageur mentionne l'existence d'un enfer, contre-partie exacte du séjour des bons, où il n'y a pas de gibier, où il règne tour à tour une chaleur et un froid excessifs, où l'on souffre de la faim. Les âmes des méchants se réunissent sur le bord de la rivière et contemplent le bonheur des heureux; ils essaient de franchir le fleuve à la nage, mais ils sont rejetés sur la rive qu'ils ont quittée [2].

Les âmes des enfants. — Dans le périlleux voyage décrit par Kohl, les âmes des petits enfants étaient particulièrement en danger. Le chasseur de la légende ojibeway vit dans les eaux de la rivière un grand nombre de berceaux brisés. Les Indiens disaient, cependant, que les enfant rencontrent d'ordinaire quelque personne secourable qui les aide en ce redoutable trajet. On raconte l'histoire d'une femme ojibeway qui versa d'intarissables larmes à la mort de son petit enfant, mais qui se consola, lorsque, bientôt après, mourut son mari, parce que, dit-elle, son mari suivait de près son enfant et qu'il était bon chasseur [3]. Le sentiment tout particulier de douleur que provoquait la mort d'un enfant, parce qu'on le sentait faible et incapable de se suffire à lui-même, se retrouvait en un grand nombre de tribus [4].

L'autre monde était considéré dans la plupart des tribus, sinon dans toutes, comme la demeure des ancêtres. Dans certains récits, il est dit que les parents et les amis faisaient accueil au nouveau

1) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102, 3, 4.
2) Reid, *loc. cit.*, p. 111, 12.
3) Kohl, *loc. cit.*, p. 219.
4) Harmon, *loc. cit.*, p. 35. (Tribus du Canada à l'est des Montagnes Rocheuses) ; Maurault, *loc. cit.*, p. 21 (Abenakis) ; cf. West, *Journal at Red River Settlement*, 1820-23. Londres, 1827, p. 141; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202 (New-York).

Digitized by Google

venu à son arrivée dans le pays des morts[1]. Aussi les Indiens souhaitaient-ils de se rendre dans le pays où allaient les âmes de leurs pères et non pas dans celui où allaient les âmes des chrétiens[2].

Nous n'avons sur la conception que se font de l'autre monde les Cris, les Ottawas, les Pottawatomis, les Sauks et Renards et les autres tribus limitrophes des Ojibeways que d'assez maigres renseignements. Nous avons cité cependant dans les pages qui précèdent quelques passages de divers auteurs qui se rapportent à plusieurs de ces tribus et qui présentent un tableau de l'autre monde et de la route qui y conduit fort analogue en ses traits essentiels à celui qu'en retracent les Ojibeways. Il semble donc raisonnable de conclure que les tribus algonquines voisines des Ojibeways se font de l'autre monde une conception pareille à la leur.

Cris, Sauks et Renards. — Dans une relation de voyage qui se rapporte explicitement aux Cris, il est dit qu'au cours du voyage il faut passer sur un tronc d'arbre glissant, une rivière rapide aux eaux boueuses et puantes[3]. Drake raconte que, d'après les Sauks et Renards, l'âme erre autour de son ancienne demeure durant quelques jours. Elle fait route alors à travers une vaste prairie et franchit sur une poutre mouvante une rivière rapide où tombent les âmes des méchants que les eaux entraînent au pays des mauvais esprits. Les âmes des bons habitent une forêt toute pleine de gibier[4]. Chez les Pottawatomis se retrouve également cette idée de la poutre branlante sur laquelle les âmes doivent franchir une rivière[5].

1) Warren in *Minnesota Hist. Soc. Coll.*, V, p. 73; Reid, *loc. cit.*, p. 112; Radisson, *loc. cit.*, p. 239-40 (Cris, etc.).

2) Kohl, *loc. cit.*, p, 277-8; Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 44; Kane, *loc. cit.*, p. 394-5.

3) Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 70. Les versions ojibeways ne parlent pas du caractère répugnant de la rivière. Hind (*loc. cit.*, II, p. 129-30) raconte la visite d'un Cri à l'autre monde. Son voyage l'amène à une rivière qui sépare deux pays, l'un brillant et glorieux au Sud, l'autre sombre et morne au Nord.

4) B. Drake, *loc. cit.*, p. 35-6. Voir aussi Kent dans Yarrow (*First Ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*), p. 95 qui ajoute que la route conduit vers l'Ouest.

5) De Smet, *Oregon Missions*, p. 353.

Digitized by Google

Pieds-Noirs. — La conception que se forment du séjour des âmes les Pieds-Noirs du Montana[1] est en parfait contraste avec celle des Ojibeways. Il n'est point question ici de long voyage et le pays des âmes n'est pas représenté comme un Paradis. Les morts ont pour séjour les mornes collines de sable qui sont situées au nord-est du pays des Pieds-Noirs. Une troupe de Pieds-Noirs, traversant une fois cette région, suivit une piste fraîche et trouva des instruments que quelques-uns des guerriers reconnurent comme ayant appartenu à leurs parents morts. « Ils entendirent tout autour d'eux des bruits pareils à ceux qui seraient venus d'un campement »; ils entendirent les gens fendre du bois, s'inviter à un festin, etc. Mais ils ne voyaient personne. Au bout de quelque temps, ils aperçurent un homme qui poursuivait un bison; ils le virent tuer l'animal et le dépecer, mais quand ils arrivèrent à l'endroit où le bison avait été tué, ils ne trouvèrent rien autre chose qu'une souris morte. Grinnell regarde comme très exceptionnelle parmi les Indiens cette idée d'assigner aux morts comme séjour une contrée désolée comme celle-là. Il faut cependant faire remarquer que même en ce triste pays les âmes ont à leur suffisance du gibier et de bons repas, et que leur vie n'est pas autre que dans les autres Hadès indiens[2].

Les Pieds-Noirs de la Saskatchewan, sur l'eschatologie desquels nous avons beaucoup moins de détails, se représentent leur futur séjour comme un lieu de délices. Les âmes des morts, nous dit un voyageur, ont à grimper au prix d'une grande fatigue le long des flancs d'une montagne escarpée; en arrivant au sommet, elles aperçoivent une vaste plaine où sont dressées des tentes agréablement situées et où il y a beaucoup de gibier. Ses habitants font bon accueil aux bons Indiens, mais ils disent aux méchants de retourner là d'où ils sont venus et ils les précipitent au bas de la montagne[3]. Dans d'autres récits, une haute colline, en vue des Montagnes Rocheuses, est précisément désignée, où l'âme

1) Grinnell, *loc. cit.*, p. 132-3.

2) Cf. De Wied, *loc. cit.*, p. 259. « Ils ne manquent de rien. »

3) Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 69, 70; J. A. Jones, *loc. cit.*, I, p. 245 et seq.

Digitized by Google

se rend pour s'envoler vers le Sud vers une contrée délicieuse où il y a de l'excellent gibier, des femmes, etc. Les méchants suivent une route différente et ont à gravir les parois escarpées d'un précipice où les habitants de ce Paradis peuvent les obliger à retourner. Les guerriers tués à la guerre s'envolent aussitôt dans les airs et se dirigent vers l'Est; ils arrivent en un pays où il leur faut demeurer en un perpétuel mouvement, poussant leurs cris de guerre comme en une bataille[1].

CHAPITRE IV

RELATION DE LA VIE PRÉSENTE AVEC LA VIE QUE MÈNENT LES MORTS AU PAYS DES AMES

Dans le pays des âmes, les occupations auxquelles on se livre sont celles que l'on estime les plus agréables dans la vie terrestre, le temps se passe à festoyer, à danser et à chasser. Les privations et les fatigues que les Indiens ont si souvent à supporter y sont inconnues. Le voyage seul est rude; ceux qui arrivent à son terme vivent en un pays où abondent les bonnes choses. Mais les âmes des morts ne sont que les ombres des vivants et le gibier qu'ils chassent n'est qu'une ombre de gibier. Il y a là une sorte d'indication que l'Indien se représente la vie future comme moins heureuse que la vie présente. L'âme après la mort est stupide, disait un Indien au père Le Jeune[2]. La nourriture est différente de celle des vivants; il est parfois dit qu'elle est

1) Henry et Thompson, *loc. cit.*, II, p. 528-9.
2) Voir ci-dessus, part. II, ch I.

Digitized by Google

particulièrement bonne, ce sont les plus beaux fruits, des champignons, la meilleure viande; d'autres relations la représentent comme déplaisante pour les vivants, bien qu'elle soit bonne pour les morts. Il est parfois fait mention d'aliments singuliers tels que le bois phosphorescent[1]. Le fait que les vivants n'aiment pas la nourriture des morts implique que la vie présente est, à tout prendre, préférable à la vie à venir. Mais la plupart des relations s'accordent à affirmer que dans le pays des âmes, il y a abondance de gibier. Avec toute la venaison qu'il peut désirer, un Indien doit se sentir heureux.

L'autre vie est une continuation de la vie présente. — Chacun retrouve dans l'autre monde les mêmes conditions d'existence où il vivait sur la terre[2]. Le petit enfant est un petit enfant encore au delà du tombeau et il grandit là-bas comme il eût grandi parmi les siens. On se sert dans le pays des âmes des mêmes ustensiles qui sont en usage sur la terre, on y porte les mêmes vêtements, on s'y livre aux mêmes occupations. Un voyageur raconte que chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan les guerriers morts continuent à emplir les airs de leurs cris de guerre[3]. La faiblesse et la sénilité suivent au delà de cette vie les vieillards et les faibles; aussi sont-ils en danger de périr le long de la route, tandis que l'homme vigoureux et le bon chasseur sont assurés d'arriver heureusement au terme de leur voyage. D'après les Indiens de Virginie, un séjour spécial est réservé après leur mort aux chefs et aux prêtres. La société était chez les Virginiens plus complètement organisée que dans les autres tribus que nous avons étudiées et les castes étaient mieux marquées, mais dans toute tribu le chef et l'homme-médecine avaient la préséance sur les gens du commun dans l'autre monde comme en celui-ci. Tout ce qu'un homme possédait en cette vie de pouvoir et d'habileté, il le conservait dans l'autre. D'après les Sauks et Renards, les gens qui

1) Voir ci-dessus, part. II, ch. III.

2) Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, III, p. 353 (Tribus du Canada en général).

3) Voir ci-dessus, ch. III.

Digitized by Google

ont été tués par leurs ennemis sont dans le pays des âmes les esclaves des vainqueurs[1].

Nous avons vu qu'au dire des Algonquins, ceux-là sont nombreux qui ne réussissent pas à atteindre le pays des morts. Les écrivains sont en très grand désaccord sur les causes de leur malheur. La plupart des auteurs les appellent les « mauvais » ou les « méchants », mais sans définir ce qu'il faut entendre par ce terme. Il convient d'examiner quelles sont les qualités positives qui vous donnent accès à la terre des esprits.

Rang. — En Virginie, c'étaient les chefs et les prêtres seuls qui parvenaient à la terre d'abondance[2].

Chez les Algonquins, ceux-là seuls en étaient exclus qui n'avaient pu réussir à faire ce long voyage et que leurs forces avaient trahis en route.

Voici ce que nous dit des Micmacs, le P. Biard : « Ils tiennent l'immortalité de l'âme et la récompense des bons et des mauvais confusément et en général » ; mais il n'essaie pas de nous indiquer en quoi consistait leur idée de la récompense[3].

Charlevoix, en parlant des Indiens de la Nouvelle-France en général, dit qu'avoir été bon chasseur, brave à la guerre, heureux dans toutes ses entreprises, avoir tué et brûlé un grand nombre d'ennemis, ce sont là les seuls titres qui donnent droit à leur Paradis[4]. Les hommes-médecine des Ojibeways ont coutume de donner lors de leurs cérémonies religieuses l'avis suivant : « Si vous êtes un bon chasseur, un guerrier et un homme-médecine, vous n'aurez aucune difficulté pour parvenir dans le lointain Ouest au pays des esprits[5].

Qualités morales. — Le missionnaire Brainerd, qui écrivait

1) Marston *in* Morse, *loc. cit.*, p. 137. Cf. B. Drake, *loc. cit.*, p. 35. Les ennemis tués par les ennemis d'un mort sont les esclaves de ce dernier (Sauks et Renards).

2) Smith, *Map of Virginia* (Arber's éd.), p. 78, 9 *Hist. of Virg.* (Arber's éd.), p. 374. Cf. Pinkerton, XIII, p. 41 ; Picart, *loc. cit.*, I, p. 152. 3. Cf. Lawson, *loc. cit.*, p. 225 et seq. sur les funérailles.

3) *Rel.* 1616, éd. Muguet, p. 96.

4) Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 352.

5) Copeway, *loc. cit.*, p. 32-33. Cf. 47-49.

Digitized by Google

sur les Delawares, vers le milieu du XVIIIe siècle, dit que quelques-uns d'entre eux avaient une certaine idée des récompenses de l'autre vie, et pensaient que les mauvais seraient exclus de l'heureux séjour des âmes. Les méchants, ajoute-t-il, sont ceux qui mentent, qui volent, etc., en un mot tous ceux qui sont un fléau pour l'humanité. « Ils semblent imaginer que ceux qu'ils appellent les méchants sont exclus après leur mort de la compagnie des bons, non point tant parce que Dieu se souvient de ce qu'ils ont fait et a résolu de les punir pour les fautes de toute sorte qu'ils ont commises contre lui et contre leur prochain, qu'en raison de leur malfaisance, qui fait d'eux une plaie pour la société et rendrait pénible aux bons le séjour de l'autre monde, s'ils devaient le partager avec eux[1]. » Chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan, dit Richardson, les habitants du pays des âmes en interdisent l'accès aux mauvais Indiens qui ont trempé les mains dans le sang de leurs compatriotes[2]. Remarquez que les membres de leur tribu les excluent ici pour un crime commis contre la tribu (*tribal sin*). Les femmes qui sont coupables d'infanticide n'arrivent jamais au pays des âmes[3]; c'est que cet acte aussi est probablement considéré comme un crime contre la tribu. Un autre voyageur, en parlant de la même tribu, rapporte qu'une femme qui s'était pendue était « considérée comme une atroce criminelle et ne pouvait jamais atteindre les Champs-Élysées »[4]. Il est possible que la raison de cette rigoureuse sentence se trouve dans le fait qu'en se pendant une femme causait un dommage à la tribu qu'elle privait de ses services, mais il est plus probable que c'était le genre même de mort qu'elle avait choisi qui lui interdisait l'accès du pays des âmes (voir plus bas). Roger Williams dit que « ce sont les meurtriers, les voleurs et les men-

1) Brainerd, *loc. cit*, p. 503-4.
2) *In* Franklin, *loc. cit.*, p. 69, 70.
3) *Ibid.*
4) Henry et Thompson, *loc. cit.*, II, p. 529. Cf. Keating, *loc. cit.*, II, p. 168 qui dit que le suicide était considéré par les Ojibeways comme une sottise, mais non comme une action répréhensible et qu'il n'entraînait pas à leurs yeux de châtiment dans l'autre monde.

Digitized by Google

teurs qui ne réussissent pas à entrer dans le paradis »[1].

Chez les Ojibeways, écrivait P. Jones au milieu de ce siècle, ce sont les âmes des braves guerriers, des bons chasseurs, des gens vertueux et hospitaliers qui s'en vont au monde des esprits. Les méchants qui errent dans les régions inconnues de ténèbres sont les lâches, les chasseurs paresseux, les avares, les menteurs, les voleurs, les adultères, les gens sans miséricorde[2]. (Cf. avec le texte de Copeway que nous avons cité plus haut.)

Les Delawares en 1855 croyaient qu'il existait un lieu de repos et de joie où les guerriers prudents au conseil, courageux et intrépides, les chasseurs infatigables et les hommes hospitaliers et bons, jouiraient d'une récompense éternelle[3].

En quelques relations modernes, nous trouvons des conceptions plus étroitement apparentées encore aux idées chrétiennes. Un fonctionnaire de l'agence placée auprès des Sauks et Renards, rapporte que le « brave » dans le discours funèbre où sont données au mort les indications qui doivent lui servir de guide dans son voyage vers le pays des âmes, dit que les hommes honnêtes, justes et bons peuvent traverser le pont en toute sûreté[4].

Morts violentes. — C'est quelquefois une mort violente qui empêche les défunts de parvenir au pays des âmes. Nous avons noté plus haut qu'en un grand nombre de tribus indiennes (Hurons, Algonquins et tribus non spécifiées), des rites particuliers signalaient les funérailles de ceux qui étaient morts de cette façon (v. Part. I., chap. I). Dans quelques-uns des récits auxquels nous nous référons, il est dit que ces âmes vivaient à part des autres dans le pays des morts[5]. Nous pouvons en inférer que cette croyance était en vigueur partout où nous retrouvons ces rites spéciaux.

1) *Loc. cit.*, p. 113. Cf. Wood, *loc. cit.*, p. 104-5. Les séjours infernaux sont destinés à leurs ennemis et à ceux qui mènent une vie relâchée.

2) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102-3.

3) De Smet, *West. Miss.*, p. 223-4.

4) Kent *in* Yarrow (*First. Ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*), p. 95.

5) Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 377. Tous ceux qui meurent de mort violente sont exclus (Nouvelle-France); Bressany, *Rel. abrégée de quelques missions*, p. 100-102 (Hurons); Brébeuf, *Rel.* 1636, ch. II (Hurons).

Digitized by Google

Ceux qui ont été noyés ne peuvent, d'après les Ojibeways, passer le pont, ils tombent dans les eaux de la rivière[1]. Tous les Cheyennes, nous dit Dodge, arrivent aux « heureux terrains de chasse », à l'exception de ceux qui ont été scalpés ou étranglés[2]. Nous avons noté plus haut que d'après les Pieds-Noirs de la Saskatchewan, une femme qui s'est pendue ne peut jamais arriver jusqu'à l'autre monde[3]. Les Indiens considèrent très probablement ici le genre de mort comme le véritable motif de l'exclusion ; il ne s'agit pas d'un crime.

Grinnell dit que les méchants continuent à errer misérablement autour des demeures des vivants; ce que sont ces méchants, l'histoire qu'il rapporte de la femme qui avait été tuée et qui hantait le lieu où elle était morte et tourmentait les vivants, le montre clairement[4]. La destinée de celui qui périt de mort violente est d'ordinaire fâcheuse, mais il en va autrement du guerrier tué à la bataille. Les croyances sont à cet égard très différentes les unes des autres. En certaines tribus, tous ceux qui sont morts de mort violente sont exclus du pays des âmes. Les tribus qui considèrent le fait d'avoir été scalpé comme un insurmontable obstacle à l'admission dans l'Hadès en interdirent par là même l'entrée à la plupart des guerriers tués sur le champ de bataille. Nous avons déjà fait remarquer que chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan les guerriers tués à la bataille ne se rendent pas au commun séjour des âmes, mais demeurent dans l'air poussant leurs cris et leurs hurlements de guerre. Il ne ressort pas clairement du texte si leur destinée est plus heureuse ou moins heureuse que celle des autres âmes. Chez les Ojibeways le sort attribué aux guerriers tués à la bataille est plus heureux que celui des autres hommes ; ils parviennent immédiatement au Paradis, tandis que les autres ont eu à suivre la voie ordinaire[5].

1) *Loc. cit.*, II, p. 154. Cf. Chamberlain, *Notes on the Missisuguas* (Journ. of Amer. Folk-lore, I, p. 158), sur l'enterrement des noyés.

2) *Our Wild Indians*, p. 101-3. Cf. P. Armstrong, *The Sauks and the Black Hawk war*, p. 36.

3) Henry et Thompson, *loc. cit.*, II, p. 529.

4) Grinnell, *loc. cit.*, p. 273, 70 et seq.

5) Copeway, *loc. cit.*, p. 47-8.

Digitized by Google

Si nous résumons ces divers témoignages, nous voyons que les chances que possède l'âme de parvenir jusqu'à l'autre monde dépendent : 1° de sa force et de son adresse ; 2° des qualités morales qui sont prisées par la tribu ; 3° dans les tribus où les castes se sont plus pleinement développées du rang social qu'occupait le défunt. La mort violente est dans la plupart des cas un obstacle à son admission dans l'Hadès.

Peines. Vengeance. — Nous n'avons dans ce qui précède que bien peu de traces évidentes de ce que nous pouvons appeler du nom de peine. Certains auteurs disent que la peine au pays des âmes consiste dans le châtiment infligé par les victimes à ceux qui leur ont fait du mal. Les méchants sont tourmentés par leurs ennemis[1]. Les spectres de ceux auxquels on a fait tort sont alors autorisés à se venger des mauvais traitements qu'ils ont subis. Les âmes des hommes, des animaux et des choses se vengent elles-mêmes[2]. Mais ce n'est que la continuation de ce qui se passe dans ce monde-ci. « Si un homme a fait sur la terre tort à quelqu'un, la partie lésée peut obtenir justice dans le monde des esprits et le nouveau venu peut recevoir en conséquence de rudes corrections, mais il n'y a pas de châtiment pour les crimes commis contre des gens qui n'appartiennent pas à votre tribu[3] ». C'est là une très exacte définition de la justice, telle qu'elle est conçue dans les tribus dont nous nous occupons. La vengeance est à la charge de la partie lésée et d'autre part l'Indien ne se croit soumis à nulle responsabilité morale pour les actes qui ne sont pas dirigés contre un membre de sa tribu. Mais la vengeance est plus facile dans le monde des esprits et c'est par là même un monde plus juste. Les violents n'étaient pas exclus du pays des âmes, mais ils étaient livrés aux représailles de ceux auxquels ils avaient fait dommage.

L'épreuve. — D'après quelques témoignages, il y a certaines qualités morales qui sont nécessaires pour être admis dans l'autre monde. Mais comment est-il discerné si un homme possède ou

1) E. Vetromile, *The Abnakis* (N. Y., 1866), p. 61.
2) Keating, *loc. cit.*, II, p. 135 ; P. Jones, *loc. cit.*, 104 (Ojibeways).
3) Reid, *loc. cit.*, p. 112 (Objibeways).

Digitized by Google

non ces qualités? Dans l'histoire ojibeway de la visite à l'autre monde, il est question d'une fraise placée au bord de la route et qu'un homme engage les âmes à goûter. Celles qui se laissent tenter sont perdues[1]. En une relation qui semble plus sujette à caution se trouve une ordalie d'un autre ordre : un homme situé près du pont coupe les corps en deux, ceux des vaillants se réunissent; il y a là aussi un feu que traversent sains et saufs ceux qui possèdent les qualités exigées[2]. Mais l'épreuve la plus commune, c'est tout simplement le passage du pont. Le pont branlant est disposé de telle sorte que les bons puissent le passer en toute sécurité[3]. Ces épreuves de la vertu portent les traces de leur origine récente. Dans quelques-uns de ces récits, il est dit que le Grand-Esprit présidait lui-même à cette épreuve, mais la notion du Grand-Esprit n'a pénétré dans la pensée indienne que sous des influences chrétiennes. — Cela nous amène d'ailleurs au sujet du chapitre suivant, les relations des dieux avec l'autre monde.

CHAPITRE V

LE DIEU OU LE SOUVERAIN DU PAYS DES AMES.

Dans les histoires que nous avons examinées, le mort doit se reposer sur sa propre force du succès de son voyage à l'autre

1) Un texte récent relatif aux Delawares parle d'un bouquet de baies rouges suspendu au-dessus du pont par le Grand Esprit pour mettre à l'épreuve la vertu de l'âme qui le franchit. De Smet, *Western Missions*, p. 225.

2) Radisson, *loc. cit.*, p. 238-9 (Tribus non spécifiées, Crîs et autres).

3) P. Jones, *loc. cit.*, p. 103 (Ojibeways); Kent *in* Yarrow (*First ann. Rep. of the Bur. of Ethnology*), p. 95 (Sauks et Renards); De Smet, *Oregon Missions*, p. 353 (Pottawatomis).

Digitized by Google

monde. D'autre part ce sont ses amis demeurés sur la terre qui lui fournissent des aliments et les autres choses dont il peut avoir besoin, de telle sorte que sa destinée est pour une large part entre leurs mains. Nul esprit ne l'aide le long de la route, s'il en est qui tentent de l'effrayer. S'il est faible ou lâche ou si on a négligé de déposer des offrandes sur sa tombe, il a grand' chance de n'arriver pas à l'autre monde. Lorsqu'il y arrive, ce sont ses ancêtres qui lui font accueil. Le gouvernement du pays des âmes semble être aux mains de la tribu comme sur la terre. La place faite aux dieux est petite.

Le souverain du pays des âmes. — La plupart des tribus admettent cependant l'existence d'un gardien ou gouverneur du pays des âmes. Chez les tribus algonquines de l'Ouest, autant que nous le savons, cet esprit n'a d'autorité que dans ce monde des morts et encore n'est-il pas même là un très grand personnage. Chez les Ojibeways règne la croyance à Dzhibai Manido, c'est-à-dire, au Dieu spectre ou au Dieu ombre, qui demeure dans le pays des âmes et le gouverne[1], mais les mythes ne le dépeignent point.

D'après les Pottawatomis « Chipiapoos ou L'Homme-Mort est le grand manitou qui règne sur le pays des âmes et y entretient le feu sacré pour le bonheur de tous ceux de sa race qui arrivent jusqu'à cette contrée[2].

Les histoires de visites à l'autre monde d'un grand nombre de tribus font mention d'un chef des âmes, gardien du pays qu'elles habitent, qui en accorde l'entrée au visiteur et lui indique comment il devra s'y prendre pour ramener l'âme qu'il est venu chercher. Il lui fait de plus d'ordinaire quelque utile présent[3].

Les Indiens du Potomac se rendaient après leur mort dans la maison du Grand Lièvre[4]. D'après certaines relations, les Indiens

1) Hoffmann, *The Grand Medicine Society of the Ojibwa*, in *Fourth Ann. Rep. of The Bureau of Ethnology*, p. 63.

2) De Smet, *West. Miss.*, p. 243.

3) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239-240 (Shawnis); Grinnell, *loc. cit.*, p. 127-31 (Pieds-Noirs); Le Clercq, *loc. cit.*, p. 310, 312 et seq. (Gaspésiens).

4) Strachey, *loc. cit.*, p. 99-105.

Digitized by Google

de la Pensylvanie et du New Jersey s'en allaient après leur mort au pays de leur Grand Roi dans le Sud[1]. Les auteurs qui ont écrit sur la Nouvelle-Angleterre rapportent qu'après leur mort les Indiens s'en vont à la maison de leur « grand dieu » (Cantantowit, Kytan ou Kiehtan). C'est le dieu principal, le créateur qui a donné aux Indiens le blé et les fèves ; ces plantes viennent en effet de son séjour[2]. Dans le cas des Indiens de la Nouvelle-Angleterre, des Indiens du Potomac et probablement dans celui des Delawares, le maître de l'autre monde est probablement le dieu de la tribu. Le Grand Lièvre est le héros divin, le démiurge qui tient une si large place dans les mythes algonquins. Nous n'avons pas de preuves que cet esprit fût le chef d'autres esprits ni qu'il régnât sur les hommes. Il était simplement le plus grand parmi les multiples esprits, et avant tout un grand héros des jours passés, une espèce de grand ancêtre.

CHAPITRE VI

INFLUENCE EXERCÉE SUR LA VIE PRÉSENTE DE L'INDIEN PAR SA CROYANCE A LA VIE FUTURE.

Effet de la croyance à la vie future sur la conduite de l'Indien. — Il faut remarquer tout d'abord qu'ainsi que nous l'avons déjà noté, il n'a à proprement parler aucune foi dans une rétribution d'outre-tombe. Il n'accomplit pas d'actes en cette vie pour con-

1) Penn, *Letter to Free Traders.*

2) Winslow *in* Young, *loc. cit.*, p. 355-6 ; Williams, *loc. cit.*, p. 83, 113 ; Morton, *loc. cit.*, liv. I, ch. XXVI. Cf. Lewett, *A voyage into New-England*, in *Maine Hist. Soc. Coll.*, II, p. 94-95. De cette conception du dieu donateur du blé et des fèves, rapprochez le récit de Le Clercq qui fait donner par le gardien de l'autre monde du tabac et du blé aux hommes qui sont venus au pays des morts.

Digitized by Google

quérir du bonheur dans la vie à venir. L'autre vie n'est pas une compensation, mais une continuation de celle-ci. Certaines qualités morales étaient considérées comme nécessaires pour vivre au pays des âmes, mais ce sont celles qui sont requises en cette vie et le châtiment pour les infractions aux règles de moralité n'était pas plus sévère dans l'autre monde que sur la terre des vivants. La tribu qui bannit ici bas le délinquant ou le criminel le bannira de même dans la vie future. Celui qui s'est exposé ici par ses actes à la vengeance d'autrui continue d'y être exposé au delà du tombeau.

Mais il faut de la force pour faire le voyage. Le chasseur et le guerrier sont-ils entraînés à l'accomplissement de plus vaillants exploits par l'espoir de conquérir une vie heureuse au pays des âmes? La conduite de l'Indien permet de répondre par la négative. Chez le chasseur la bravoure et l'adresse ont dans les nécessités immédiates des causes suffisantes et chez le guerrier le désir de se distinguer aux yeux de sa tribu et la vaillance naturelle, l'admiration pour l'intrépidité les créent naturellement. L'Indien agit toujours en vue de la vie présente. Il lui fait horreur de parler de la mort ou d'y penser.

Il faut cependant reconnaître, qu'au témoignage d'un Ojibeway digne de foi, dont nous ne pouvons écarter l'affirmation légèrement, les hommes-médecine, dans les instructions morales qu'ils donnaient aux jeunes gens, font entrevoir le bonheur futur comme une récompense à l'homme qui réussit dans la vie[1].

L'action que pourrait le plus profondément exercer sur la conduite de l'Indien la pensée de l'autre vie, ce serait de lui faire éviter avec soin les morts violentes. Mais il est improbable que lorsque l'Indien s'efforce d'échapper à une mort violente, ce soit pour échapper à une vie malheureuse de l'autre côté du tombeau. La crainte de la mort violente elle-même semble devoir agir tout d'abord.

Crainte de la mort. — Les premiers missionnaires témoignent

1) Copeway, *loc. cit.*, p. 32.

Digitized by Google

que les Indiens ressentaient une grande crainte de la mort. Les sauvages qui redoutaient la mort, dit le P. Buteux, y trouvent de la joie après leur conversion[1]. La vie future était pour eux une vie triste et terne, une ombre de vie et ils se moquaient de l'idée que se faisaient les chrétiens du grand bonheur à venir[2]. Heckewelder a souvent entendu cette plainte : « Je ne veux pas mourir, qu'ai-je besoin de mourir »[3]? Ils n'aimaient pas à parler de la mort ni du pays des âmes, dans la crainte sans doute d'attirer la mort ou les esprit des morts[4].

Le calme devant la mort. — Mais ces Indiens que les missionnaires nous représentent comme redoutant la mort, l'affrontent avec un grand sang-froid[5]. Ce sang-froid serait inexplicable, si on ne connaissait le stoïcisme des Indiens. Ce n'est pas tant une tranquillité et une indifférence réelle devant la pensée de la mort que le désir de paraître brave devant les vivants. Les traditions de la tribu exigeaient cette conduite. Des signes de peur eussent semblé inconvenants.

Insouciance de la vie à venir. — D'autres relations nous parlent du peu de souci que prenaient les Indiens de la vie future. Ils étaient aussi peu touchés par les peintures que les missionnaires leur faisaient de l'enfer que par celles qu'ils leur faisaient du ciel[6]. En fait la vie présente est pour le Peau-Rouge comme pour la plupart des blancs la vie réelle et il ne pense pas beaucoup à la vie future ni ne s'en fait grand souci. Elle est trop loin pour qu'il la sente réelle. Le mythe de la rivière si malaisée à franchir ne soulève point en lui la crainte de ne point réussir à la passer[7]. L'homme blanc de moyenne culture a une beau-

1) *Rel.* 1650-51, éd. Carayon, p. 104-5. Voir aussi *Rel.* 1651-52, éd. Cram. p. 89.

2) Le Jeune, *Rel.* 1634. Voir ci-dessus, chap. III.

3) *In* Brinton, *The Lenape and their Legends* (1885), p. 70.

4) Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 133; Keating, *loc. cit.*, I, p. 232; *Mss. found at Fort Mayne* in *Fergus Hist. Series* (Chicago), n° 26, p. 92.

5) Le Jeune, *ibid.*; Grinnell, *loc. cit.*, p. 275; Wassenaer, *loc. cit.*, p. 20; Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 103; Josselyn, *loc. cit.*, p. 132, 3.

6) Brainerd, *loc. cit.*, p. 514; Le Jeune, *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 263, 285.

7) Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 204, 103; Keating, *loc. cit.*, I, p. 109; *Fort Mayne Mss.*, p. 92.

Digitized by Google

coup plus grande frayeur de l'enfer. En réalité le mythe du pays des âmes semble avoir peu d'influence sur la vie indienne. Les mythes varient et il est certains membres des tribus algonquines qui semblent ne rien savoir de l'autre monde [1].

Influence exercée par les morts sur les vivants. — Mais si sa croyance à sa propre vie d'au delà du tombeau exerce une si faible influence pratique sur la conduite de l'Indien, pourquoi avons-nous alors exposé et discuté si longuement l'idée que se font les Algonquins de la vie future? L'explication de cette apparente contradiction, c'est que s'il est vrai que pour l'Indien sa vie à venir est quelque chose d'irréel, s'il vit dans le présent et pour le présent, ce présent embrasse le monde invisible comme le monde visible. Les esprits des morts sont partie intégrante et une partie fort réelle de ce monde où il vit. Il les nourrit et il les chasse loin de sa maison. Il parle avec eux sur les tombes. Il leur donne ce qu'il possède de mieux. Il abandonne sa maison, et parfois abandonne son village, à cause d'une mort. A cause d'une mort, il change de nom. A cause d'une mort, il se réduit à la gêne. Les morts participent à ses fêtes. Il fait de longs voyages pour visiter les tombes de ses morts. Il est tourmenté sans cesse par la crainte des esprits des morts. Charlevoix a eu grand'raison de dire que la croyance la plus solide et la mieux enracinée des Indiens est la croyance à l'immortalité de l'âme. Mais c'est la pensée des esprits des morts et non pas celle de leur propre vie à venir qui agit sur les actes et la conduite des Algonquins.

E. Lætitia Moon Conard.

(Traduit par L. Marillier.)

1) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503; Keating, *loc. cit.*, I, p. 109; Henry, *loc. cit.*, p. 151.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ERNST SIECKE (Dr). **Die Urreligion der Indogermanen.** Vortrag, gehalten im Verein für Volkskunde. Berlin, Mayer et Müller, 1897, 38 pages, 0,80.

« La religion originelle » de nos ancêtres préhistoriques consistait, d'après M. Siecke dans l'adoration du soleil et de la lune, dont les rapports réciproques, c'est-à-dire leur rapprochement, l'absorption de la lune par le soleil, etc., fournissaient le thème infiniment varié et en même temps toujours uniforme des mythes indogermains. M. Siecke a déjà publié (entre autres choses) un volume plus considérable sur « les amours du ciel », *Die Liebesgeschichte des Himmels*. A côté du soleil et de la lune, l'auteur accorde aussi une place au ciel, à la terre et au feu (peut-être aussi à l'aurore) dans la religion primitive des Indogermains, avant qu'ils ne se fussent séparés en différents peuples. Mais le rôle joué par le soleil et par la lune est d'après lui prépondérant. Les divinités principales des Indogermains doivent leur origine aux deux grands luminaires célestes.

M. Siecke s'est surtout fait l'infatigable champion de la gloire méconnue de la lune. Aditi n'est autre chose que la lune. Hermes, Dionysos, Rudra, Yama (p. 31), Manu, Minos, Heimdall, Baldr, peut-être Loki sont, entre autres, des dieux lunaires. Le rapprochement entre le soleil et la lune n'explique pas seulement les amours innombrables entre les dieux et les déesses, le mythe du dragon tué par le héros en tire aussi son origine. Ainsi le dragon, Triçira, Dahâka, Python, etc., désignait originairement la lune, vaincue par le héros solaire. Ce n'est

Digitized by Google

que plus tard — toujours d'après notre auteur — que l'on a peut-être songé chez *quelques* peuples à l'éclair et aux nuages. L'or dans les mythes se rapporte au soleil et à la lune. Athèna, sortant de la tête de Zeus (p. 33), Ève prise de la côte d'Adam (p. 34), veulent dire tout simplement que la lune sort du soleil après la conjonction. La conception de Ṛta et d'Aša, l'ordre établi, la piété, est tirée de la marche régulière de la lune (p. 30). Lorsque le roi Yama ou Manu porte le nom de « premier sacrificateur », M. Siecke nous en donne une explication bien inattendue : c'est la lune qui se sacrifie elle-même en se diminuant. Comme on voit, la lune a de bien multiples fonctions.

Pour discuter en détail tous les points sur lesquels j'ai une opinion différente de celle de l'auteur, il faudrait bien plus de pages que n'en a sa brochure. Ainsi il me semble prouvé qu'Othenn, le grand dieu des vikings norrois, est une divinité du vent, et non le soleil. Yama a été le premier mort, avant de prendre une signification naturiste. M. Siecke me paraît ici (p. 35) faire une confusion qui est caractéristique de toute sa manière d'envisager ces choses. Il écrit : « La lune est la première décédée, elle a montré le chemin aux autres mortels ». Lequel des deux faits suivants peut en réalité être censé avoir le premier frappé l'esprit de l'homme : l'homme meurt, ou la lune « meurt ». C'est évidemment la première de ces deux observations qui a fourni l'explication de la seconde, ce n'est pas l'*inverse*. Autre exemple. Soma a évidemment des rapports avec la lune. Mais quand il est appelé ošadhipati, « le maître des plantes », ce n'est pas de la lune, mais de la plus précieuse plante, le soma, qu'il est question.

M. Siecke a parfaitement raison, selon nous, d'insister sur le caractère naturiste des grandes divinités indogermaines et de combattre l'opinion de ceux qui veulent tout expliquer par le culte des âmes des morts. Mais il est lui-même de son côté trop simpliste. Nos ancêtres lointains ont évidemment regardé avec grande curiosité ce qui se passait entre le soleil et la lune dans le firmament, et ils se sont mis à le raconter avec beaucoup d'ingéniosité. Mais en faire leur principale préoccupation spirituelle, en faire l'idée maîtresse, l'idée mère de leurs conceptions religieuses, voilà ce qui est apparement exagéré.

Je ne reproche pas seulement à M. Siecke d'avoir négligé d'autres phénomènes de la nature qui ont eu un rôle important dans la formation des mythes indogermains. Je lui reproche également, dans les cas où il est certainement question du soleil et de la lune, de se rendre trop complètement esclave des événements naturels. Il ne croit à la réalité

Digitized by Google

d'un mythe naturiste que lorsqu'il peut « le voir de ses propres yeux » (p. 3). C'est trop rapprocher la mythologie de la science de la nature. Il ne comprend par exemple pas que le vent puisse être représenté comme un homme avec un manteau bleu, comme un homme avec une grande chevelure, etc. C'est méconnaître la part de l'imagination libre. Qu'on pense seulement à la manière qu'ont les enfants de former leurs personnifications ! Une fois le vent représenté comme produit par un vieillard, habillé d'un vaste manteau, les traits de son apparition qui ne sont pas en contradiction avec le phénomène du vent, se forment sans difficulté sous l'impulsion de l'imagination. Voilà comment les enfants arrivent à savoir exactement comment est fait l'homme qui souffle le vent, sans se borner à reproduire seulement leurs observations de la nature. La mythologie représente la poésie créatrice des peuples qui forment les mythes aussi bien que leur science enfantine de la nature.

Mais d'un autre côté il est vrai que la mythologie est au fond une science primitive plutôt qu'une religion. Les mythes qui constituent le thème de prédilection de M. Siecke, les mythes qui ont pour contenu le rapprochement du soleil et de la lune, ne sont-ils pas plutôt du domaine de l'astronomie que de la théologie ? Il me semble fort risqué de faire des mythes solaires et lunaires « la *religion* primitive des indogermains ». L'auteur paraît s'en être aperçu lui-même lorsqu'il écrit à la page 16 : « Je n'ose affirmer ni nier que ces observations de la nature, cette manière de raconter ce que l'on avait vu au ciel, étaient accompagnées originairement par des sensations de respect, je veux dire, par des sentiments religieux ». Quel dommage que l'auteur n'ait pas utilisé davantage cette précieuse distinction entre les constructions de l'imagination ou la science primitive et la religion proprement dite. Les sentiments de confiance et de crainte, accompagnés d'un culte et qui exercent un puissant ascendant sur toute la vie, les ensembles de sentiments, d'actions et de conceptions, que nous appelons religion, se sont attachés aux grands luminaires du ciel et à d'autres phénomènes de la nature à l'époque de la civilisation indogermaine la plus reculée que nous puissions atteindre. Mais nous rencontrons également à cette même période des objets de culte d'une autre provenance, beaucoup plus rapprochés de l'homme que les autres ; ainsi nous avons peut-être des traces d'un culte des animaux dans les nombreuses représentations des corps célestes sous la forme de vaches, de taureaux, etc., représentations qui devraient scandaliser M. Siecke, vu l'impossibilité de « voir » ces images sur la voûte céleste ; et l'on ne saurait surtout oublier les âmes des morts et les esprits des ancêtres,

Digitized by Google

quand on entreprend la tâche singulièrement périlleuse de reconstruire les conceptions religieuses primitives des Indogermains. Le petit livre du savant et ingénieux mythologue devrait plutôt être appelé « La Mythologie des Indogermains ».

Nathan SÖDERBLOM.

R. C. THOMPSON. — **The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum.** *The original texts, printed in cuneiform characters, edited with translations, notes, vocabulary, index, and an introduction.* Vol I. *The cuneiform texts*, XVII-85 p.; vol. II, *English translations, vocabulary*, etc. XCI-147 p. — London, Luzac and Cº. 1900.

La précieuse collection : *Semitic Text and Translation series*, publiée par l'éditeur Luzac, vient de s'enrichir de deux volumes très intéressants pour l'histoire de l'astrologie chez les Assyriens. Ils contiennent la copie, la transcription et la traduction d'environ trois cents textes, dont une cinquantaine seulement avait été publiée [1]. La magie et l'astrologie ont eu sur les rives de l'Euphrate et du Tigre la même importance que les spéculations relatives à la vie future sur les rives du Nil. C'est dire tout l'intérêt des publications qui nous permettent de préciser l'idée encore bien incomplète que nous en avons. Sans doute les textes réunis par Mr. T. forment un recueil peu varié, mais cette monotonie même est précieuse, car la comparaison d'un grand nombre de passages semblables fournit des variantes qui sont, avec les gloses des scribes assyriens, un des principaux secours pour l'explication de ces documents souvent obscurs. Tous les assyriologues remercieront donc Mr. T. du nouvel instrument qu'il leur fournit, bien qu'il ne soit pas parfait et qu'il faille apporter quelques précautions dans son emploi.

Pour l'exécution matérielle, il est regrettable que Mr. T. n'ait pas conservé la disposition exacte des originaux : la place d'un signe peut avoir sa signification, comme nous le verrons plus loin. Un vide de même grandeur indique d'une manière insuffisante des lacunes d'importance

1) Mr. T. aurait dû en donner le relevé.

Digitized by Google

inégale ; enfin il est contraire à l'usage assyrien, respecté par tous les éditeurs, de couper un mot à la fin d'une ligne. — Mr. T. a eu certainement raison de ne pas dresser le relevé complet de tous les mots et de tous les passages où ils se rencontrent; mais son choix aurait pu être plus heureux ; il serait utile de pouvoir retrouver rapidement tous les emplois de termes techniques comme *tarbaṣu* et *napaḫu*, d'autant plus que le sens n'en est pas toujours établi d'une manière indiscutable ni par Mr. T. ni par ses prédécesseurs. Des noms propres, comme *Kaši*, ne sont même pas cités.

Quelques erreurs grammaticales graves déparent la transcription et la traduction de Mr. T. Il a transcrit partout le signe ▼ par *ana* (préposition), qu'il donne dans son lexique comme l'équivalent de *enuma* (conjonction), ce qui est de toute façon impossible. *Enuma* ne signifie pas « toutes les fois que », comme le sens l'exige dans la protase : « toutes les fois que ceci ou cela se produit » ; *enuma* signifie « au temps où... » (telle chose arriva), et ne conviendrait pas dans les textes en question, à supposer que le passage de *ana* à *enuma* fût phonétiquement et logiquement possible. Le signe ▼ est employé, dans les présages et autres textes, pour séparer les différents *item* ; ainsi nous lisons dans le n° 1 du recueil de Mr. T. : « ▼ lorsque la lune paraît le premier jour (du mois), c'est signe de tranquillité, le pays sera heureux. ▼ Si le jour a sa longueur régulière, c'est signe d'un long règne. » La disposition adoptée par le scribe, que Mr. T. n'a pas conservée dans l'impression, mais qui est visible sur la planche placée en tête du Ier volume, témoigne bien que le signe ▼ n'a pas, ici, d'autre valeur : il est placé en vedette, à la marge, pour marquer que l'on passe à une autre idée, et je suis surpris que des passages comme 183, l. 7, n'aient pas éclairé Mr. T. ; il faut lire évidemment : ▼ *arḫu araḫsamma arḫu ša šarri bêlia* : « Le mois de Marcheswan est le mois du roi mon maître. » C'est une glose, et non pas une protase ; une conjonction serait ici tout à fait inexplicable. En réalité dans les textes de Mr. T. le rapport de l'apodose à la protase est simplement marqué par la différence des temps : présent dans l'apodose, prétérit ou permansif (*rakib*, 49, 1 ; *apir*, 30, 3; *unnut*, 60, 1 ; *nanmur*, 159, 5) dans la protase.

Mr. T. a transcrit partout l'idéogramme KA.GI.NA. par *sanâḳu ša pi*. C'est vraiment une manière trop naïve d'utiliser les syllabaires. *Sanâḳu*, fermer, est à lui seul l'équivalent de l'idéogramme ; *ša pi* est une glose ajoutée par le rédacteur et qui signifie : « se dit de la bouche » ; il fallait donc transcrire par le présent d'une forme de *sanâḳu*, qui, à

Digitized by Google

lui tout seul, a le sens de « fermer la bouche ». — Je signale seulement en passant de menues erreurs comme *epuš* pour *eppuš*, 38, r. 8; *iḫiḫramma*, pour *uḫḫiramma*, 82, 1; *tibû* pour *ittabbi*, 28, 4.

Beaucoup de traductions proposées par Mr. T. auraient gagné à être expliquées et appuyées par un commentaire. Mr. T. est vraiment trop sobre d'explications et trop avare de preuves. Il traduit *šar Akkadi gamirutum eppuš* : « The king will effect a completion », ce qui est un calque exact de l'assyrien, mais n'est guère plus clair que lui. Si ces mots ont un sens pour Mr. Tr. il devait nous le révéler. Au numéro 271, ligne 10 je trouve un autre exemple de ces traductions littérales et insuffisantes. Le texte porte : *maṣṣartu šadurru mâtu Elama ûmu* XIV *mâtu Elamâ arḫu Simanu mâtu MAR. IM II mâtu Akkadu*; et la traduction : « The morning watch = Elam, the forteeuth day = Elam, Siwan = *Aḫarru*, the second side = Akkad. » Qu'est-ce que le second côté ? on le chercherait en vain dans les notes de Mr. T. Pourtant s'il ne s'était pas contenté de mettre un mot anglais à la place d'un mot assyrien, il se serait certainement souvenu que les quatre points cardinaux Sud, Nord, Ouest et Est correspondaient respectivement aux nombres 1, 2, 3 et 4 (cf. *B. A.*, II, 272) que le « côté 2 » est le Nord, et que Accad est au nord de Babylone. Cela a bien son importance, si l'on veut comprendre pourquoi Akkad est symbolisé par « le côté II ».

Je ne puis discuter ici toutes les interprétations données par Mr. T. ; il m'est pourtant impossible de ne pas faire remarquer combien la traduction : « when the moon is full » pour : *sin ina tamartišu agû apir* (7, 5 et *passim*) est contestable. D'abord le seul fait qu'on tire un présage du phénomène doit nous faire supposer qu'il ne se produit pas aussi infailliblement que la pleine lune ; *ina tamartišu* (j'aimerais mieux *ina namurišu* d'après 43, 4) que Mr. T. ne traduit pas dans le n° 7, et qu'il traduit ailleurs (43,1) d'une manière insuffisante par « at its appearence », ce qui donne quelque chose de bien plat, doit avoir un sens très-précis : « à sa *première* apparition ». Il serait donc question de la nouvelle lune et non de la pleine lune. Et voici quelques-unes des raisons qui me le font croire. Les numéros 41, 48, etc. réunissent les présages tirés de différents aspects de la lune à une même époque de ses phases, et qui semblent s'opposer, par ex. 41, 1 : « si la lune *ina tamartišu agû apir*, la récolte sera bonne... si sa corne droite *ina tamartišu* est longue, sa corne gauche courte, le roi... » Puisqu'il est question des cornes de la lune, c'est-à-dire des deux extrémités du croissant, on ne saurait songer à la pleine lune. Mais il y a quelque chose de plus décisif : c'est un

Digitized by Google

passage du n° 269, l. 7 : *šamšu ina nipiḫšu kima Nannarima kima Sin agû apir šar mâti nakrišu ikašad* : si le soleil à son lever est comme Nannar (la lune) et, comme la lune, *agû apir*, le roi du pays vaincra son ennemi. On ne peut pas dire du soleil qu'il est plein, mais que, dans une éclipse, il forme un croissant, comme la lune, et que ce croissant a un certain aspect. C'est cet aspect, sur lequel je compte m'expliquer un jour, que désignent les mots *agû apir*, littéralement « coiffe la tiare ».

Une des questions les plus intéressantes soulevées par l'étude des présages est celle-ci : Par quel procédé les Chaldéens sont-ils arrivés à déduire, des phénomènes astronomiques, des conséquences pour la vie de chaque jour ? Mr. T. l'a à peine effleurée, et je ne sais vraiment pas comment il a pu mettre au nombre des présages, « based on common everyday experience », les tempêtes messagères d'heureux événements. Il est certain que certaines déductions relatives au vent et à la pluie, tirées du halo de la lune, ont presque la valeur d'observations météorologiques, et que le raisonnement des astrologues chaldéens n'est pas très éloigné de l'induction scientifique. Mais comment prétendaient-ils tirer de l'état des astres des conclusions applicables aux hommes et aux royaumes ? C'est en partie par un symbolisme naïf : quand la lune est basse (*uštappil*), c'est signe d'abaissement (*šupulti*) pour un pays éloigné (n° 60) ; en partie au moyen d'un symbolisme plus savant et dont les raisons même nous échappent parfois. Elam est représenté par la gauche de la lune, Aḫarru par le haut, Subartu par le bas, Akkad par la droite ; cela s'explique par la position de ces pays relativement à la Babylonie (Mr. T. ne l'a pas remarqué). Mais pourquoi Elam est-il en outre représenté par Iyyar, le XIVe jour, et la troisième veille (on divisait la nuit en trois veilles) ; Aḫarru par Siwan et le XVe jour ; Subartu par Tammouz et le XVIe jour ; Akkad par Ab et la première veille ? Mr. T. aurait au moins dû rapprocher ces données et poser le problème.

C. Fossey.

Digitized by Google

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, *in Verbindung mit Lic. Beer, Prof. Blass, etc., übersetzt und herausgegeben von* E. KAUTZSCH. Livraisons 1-10. Fribourg, Leipzig et Tubingue, Mohr, 1898-99. — Prix de l'ouvrage entier (pour les souscripteurs), 15 m.

Cette collection est destinée à faire suite à l'excellente *Heilige Schrift des Alten Testaments* publiée sous la direction du même savant et qui a reçu un accueil si favorable et si mérité. Cette édition des Apocryphes et Pseudépigraphes doit comporter une traduction « en allemand moderne pleinement intelligible », en tête de chaque livre une introduction, et, au bas des pages (non plus à la fin du recueil comme dans l'A. T.), des notes critiques et exégétiques, justifiant le texte adopté par le traducteur et l'expliquant.

Cette publication répond à un réel besoin, surtout en ce qui concerne les Pseudépigraphes. Tout le monde aujourd'hui reconnaît combien la connaissance des écrits juifs composés aux environs de l'ère chrétienne est importante pour l'intelligence du Nouveau Testament. Et pourtant ceux qui ont tenté de les étudier par eux-mêmes savent combien il est difficile parfois de se procurer les textes et même les traductions de ces ouvrages parus jusqu'à maintenant. Un recueil donnant, en un volume d'un prix abordable, une version allemande des principaux de ces écrits avec un *apparatus criticus* que l'on nous promet très soigné, est donc le bienvenu. Et nous remercions chaudement M. Kautzsch, le vaillant directeur de la publication, ainsi que ses collaborateurs, d'avoir entrepris cette tâche considérable.

Ne traitant dans ce premier article que des livraisons 1-10 qui contiennent seulement une partie des Apocryphes, nous nous abstiendrons de porter un jugement d'ensemble. Ce qui frappe, du reste, c'est que l'unité entre les différentes parties de la collection est moins grande que dans la traduction de l'A. T. M. Kautzsch nous avertit lui-même dans la préface qu'il n'a pas soumis ce nouveau recueil à un travail de « superrédaction » aussi profond que le précédent. Et, en effet, si, d'une façon générale, le programme est partout suivi et, on peut le dire, bien rempli, on constate que les introductions sont tantôt développées, tantôt réduites à quelques sèches indications, que les notes sont, pour certains livres, exclusivement critiques, tandis que, pour d'autres, elles

Digitized by Google

forment un véritable commentaire succinct; etc... Il faut donc examiner chaque livre à part. Nous nous bornerons à quelques remarques sur chacun d'eux.

3e livre d'Esdras (M. Guthe). — L'éditeur, avec raison, refuse toute valeur historique à cette compilation, lorsqu'elle s'écarte des livres canoniques des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Nous ferions toutefois exception pour 5, 1-6, que M. Guthe regarde comme « une parenthèse émanant de la main du rédacteur », et qui reproduit peut-être un passage aujourd'hui perdu du livre d'Esdras relatif au retour *sous Cyrus* du convoi conduit par Josué, *Joaqim fils de* [*Josué et*] *Zorobabel.*

« On peut à bon droit douter, écrit M. Guthe, que le rédacteur de notre livre ait eu sous les yeux la même forme de ces livres (les livres canoniques) que nous avons aujourd'hui ». Cette observation est très juste; mais pourquoi n'en avoir pas tiré la conséquence et n'avoir pas dit explicitement que 3 Esdras peut nous aider à reconstituer le texte des livres canoniques d'Esdras et de Néhémie? Non qu'il présente, selon nous, les récits dans l'ordre primitif; nous pensons, au contraire, que le rédacteur de 3 Esdras les avait trouvés déjà rangés comme ils le sont dans les livres canoniques et les a bouleversés intentionnellement; mais il a pu nous conserver çà et là quelque leçon originale.

M. Guthe croit pouvoir rendre compte par « l'idée fondamentale du livre » (reconstruction du temple par les exilés du temps de Darius) du choix qu'a fait le rédacteur dans les matières fournies par Chron., Esdr., Néh. Cela ne nous paraît guère expliquer pourquoi le récit commence en plein règne de Josias et encore moins pourquoi il tourne court au milieu d'une phrase. 3 Esdras est un fragment.

1er livre des Maccabées. — C'est M. Kautzsch lui-même qui s'est chargé de cette section. Elle est traitée de main de maître. Dans l'introduction, relativement développée, l'auteur ne se borne pas à orienter le lecteur sur l'état actuel des questions; il fait une étude très neuve et très personnelle sur la valeur historique des documents officiels insérés dans le livre. Il adopte les vues de M. Destinon et regarde la fin actuelle du livre (à partir de 14, 16 toutefois, et non de 14, 1) comme ajoutée par un autre auteur. La traduction repose sur une très intéressante reconstitution du texte tentée par M. Kautzsch sur la base de l'*Alexandrinus*, mais avec le secours des autres manuscrits. Les notes qui accompagnent la traduction se rapportent non seulement à la critique, mais parfois aussi à l'exégèse du texte.

2e livre des Maccabées (M. Kamphausen). — Il est établi depuis

Digitized by Google

longtemps que le 2e livre des Maccabées est, comme document historique, très inférieur au 1er. M. Kamphausen est de ceux qui pensent que même des critiques comme Grimm, Ewald, Reuss lui ont accordé encore trop de confiance. Avec Geiger, MM. Wellhausen et Kosters, il voit dans notre livre un remaniement tendancieux de l'histoire dans le sens pharisien : le rédacteur, d'après lui, polémise directement contre le 1er livre des Maccabées, cherchant à attribuer aux *Ḥasidim* (les ancêtres des Pharisiens) la conquête de l'indépendance nationale, qui fut, au contraire, assurée par les Hasmonéens *sans* le concours de *Ḥasidim* (1 Macc., 7, 12 ss. comp. à 2 Macc., 14, 6). Et si, en effet, l'auteur de notre histoire a connu 1 Macc., il faut bien admettre que les contradictions ont été conscientes et par conséquent tendancieuses; mais l'a-t-il connu? On regrette que M. Kamphausen n'ait pas pu, faute de place sans doute, l'établir.

Il est aussi radical, et malheureusement aussi bref, sur un autre point important. Notre livre, on le sait, se présente comme l'abrégé d'un ouvrage en 5 livres de Jason de Cyrène. M. Kamphausen, d'accord avec M. Kosters, pense que cet ouvrage n'a jamais existé et que ce Jason n'est qu'un « masque ». Il y a pourtant dans les récits de 2 Macc. de fréquentes lacunes qui s'expliqueraient fort bien si notre ouvrage était le résumé d'un travail plus étendu (4, 11 ; 8, 30 ss. ; 12, 35 ss. ; 13, 24 ; 14, 19 ; — 10, 18 ss. ; 12, 40 ; 11, 30).

En ce qui concerne les deux lettres inauthentiques qui ouvrent le livre, M. Kamphausen les croit forgées également par le rédacteur du 2e livre des Macc. actuel. On objecte que la mort d'Antiochus Épiphane y est racontée tout autrement que dans le corps de l'ouvrage. M. Kamphausen répond que cette contradiction ne devait pas embarrasser cet « auteur très peu soucieux de la réalité historique ». La contradiction est si criante que cette explication nous semble difficile à admettre : ces lettres (ou du moins ce passage de la 2e lettre) doivent être d'un autre auteur, et d'un auteur qui, selon nous, avait lu 2 Macc. et l'avait mal compris ; en effet, la lettre suppose qu'Antiochus est mort *avant* la purification du temple ; d'où l'auteur de la lettre a-t-il pris cette idée ? De 2 Macc., 9. 10, où la mort du tyran est *racontée* avant la purification, bien que le narrateur sache qu'elle n'a *eu lieu* qu'après.

Page 86, il faut lire *im 188 Jahre* et non *im 180*.

3e livre des Maccabées. — M. Kautzsch place la rédaction de cette légende entre le 1er siècle avant J.-C. et 70 après. Sur un point nous nous séparons de son excellent exposé ; c'est sur le rapport entre 3 Macc. et

Digitized by Google

le récit de Josèphe (*C. Ap.* II, 5). M. Kautzsch écrit : « En tout cas le récit du 3e livre des Macc. n'avait avec lui (avec le récit de Josèphe) rien de commun, si ce n'est l'intention du roi de faire exécuter les Juifs par des éléphants ». Les ressemblances entre les deux récits nous paraissent telles au contraire (les éléphants enivrés, l'exécution empêchée par une vision, la délivrance célébrée par une fête), qu'il est évident pour nous qu'il s'agit d'une seule et même tradition se rapportant à une seule et même fête.

Tobit (M. Löhr). — M. Nestle, dans ses *Septuagintastudien III* (Stuttgart, 1899, p. 22-27), a fait de cette partie de l'édition Kautzsch une critique un peu mordante dans la forme, mais dont il faut reconnaître la justesse. Il reproche avec raison à M. Löhr de n'avoir pas même mentionné le curieux « roman d'Aḥikar », qui a une relation si étroite avec le livre de Tobit et qui a suscité récemment toute une littérature ; de n'avoir pas utilisé la traduction éthiopienne des apocryphes publiée par Dillmann (1894), et surtout d'avoir admis sans discussion la supériorité de la recension que nous ont conservée l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* sur celle du *Sinaïticus*. M. Nestle montre, d'une façon selon nous décisive, que la première forme de texte est, au contraire, un abrégé, généralement fort bien fait, du reste, de la recension plus hébraïsante du *Sinaïticus*. Ainsi 3,17 le texte AB nous apprend que Sara descendit de sa chambre haute; ce détail ne se comprend que si l'on rétablit au v. 10, avec S, les mots : « étant montée à la chambre haute de son père ».

M. Löhr paraît bien absolu lorsqu'il déclare : « On peut affirmer avec une certitude presque entière que notre livre a été écrit primitivement en grec. »

Judith (M. Löhr). — L'introduction et les notes sont très brèves, pour ce livre comme pour le précédent, mais contiennent l'essentiel, surtout pour ce qui regarde les divers témoins du texte. Il n'eût peut-être pas été inutile, même dans un exposé aussi succinct, de rappeler que la « version hébraïque de l'histoire de Judith » publiée à nouveau par M. Gaster en 1894 place l'exploit de notre héroïne à l'époque du siège de Jérusalem par un Séleucus et que, dans les formes rabbiniques de notre légende, Judith apparaît comme une fille de Mattathias ou de Joḥanan, donc comme une figure du temps des Maccabées.

M. Löhr admet, avec la plupart des critiques, que le livre de Judith a été écrit primitivement en hébreu. Cela explique peut-être l'étrange passage 1,12 : « Tous ceux qui sont en Égypte jusqu'à ce qu'on arrive aux

Digitized by Google

frontières des deux mers ». Qu'est-ce que ces deux mers? D'après M. Löhr, les deux bras du Nil,. *Astaboras* et *Astapus*; le traducteur n'aurait-il pas plutôt lu, par erreur, *hayyammaïm* au lieu de *hayyamîn* : « à la frontière du sud » (cf. v. 10)? — Dans 3,8 (9) il nous paraît certain qu'il y a aussi une faute de traduction : καὶ κατέσκαψε πάντα τὰ ὅρια αὐτῶν, καὶ τὰ ἄλση αὐτῶν ἐξέκοψε. La 2e proposition *et il abattit leurs bocages* (= אשרים) exige que dans la 1re il fût aussi question d'un objet sacré : ὅρια représente, non pas במות (Fritzsche), mais מצבות, *stèles* : *il renversa* (*en creusant*) *toutes leurs stèles*. Le traducteur a entendu מצבות au sens de *bornes* : de là la phrase étrange : *et il renversa* (*en creusant*) *toutes leurs bornes*, d'où M. Löhr tire : *et il dévasta tout leur territoire*.

M. Löhr a pris pour base de sa traduction le texte de l'*Alexandrinus*. Pourquoi, lorqu'il s'en écarte, ne le note-t-il pas expressément, par exemple 2, 11, où il omet σου avec *Cod.* 19. 44. 58?

Prière de Manassé (M. Ryssel). — L'introduction expose et défend d'une manière intéressante les opinions courantes sur ce curieux petit apocryphe ; mais elle aurait besoin d'être revue, notamment en ce qui touche à la reconstitution du texte, depuis la publication de la substantielle étude de M. Nestle dans *Septuagintastudien III*.

Elle montre, ce que M. Ryssel ne dit pas assez clairement, que ce morceau était loin de se trouver dans tous les manuscrits grecs des LXX et n'est réellement entré dans la Bible (parmi les Apocryphes) que grâce à Luther; il eût valu la peine d'énumérer et d'utiliser tous les manuscrits grecs et toutes les traductions anciennes où se trouve cette petite pièce.

M. Ryssel a eu raison de recourir, pour le rétablissement du texte, aux Constitutions Apostoliques, où notre prière est citée en entier; mais il a eu tort de ne se servir que de l'édition de de Lagarde (1862), sans distinguer les manuscrits, et de négliger l'édition de Pitra (1864) basée sur des documents plus anciens.

M. Ryssel répète, après la plupart des critiques, que la prière de Manassé est citée pour la première fois dans les Constitutions Apostoliques. M. Nestle rappelle qu'elle est visée déjà dans la Didascalia et dans un fragment attribué à Julius Africanus. Il croit même pouvoir démontrer, par la comparaison des textes, que la prière de Manassé n'a pas été copiée par les auteurs de la Didascalia et des Constitutions sur un manuscrit des LXX, mais par les copistes du recueil biblique sur un exemplaire de la Didascalia (ou des Const.). Si ce point était établi, l'hypothèse de Fabricius d'après laquelle la prière de Manassé était de l'auteur des

Digitized by Google

Constitutions (disons mieux : de la Didascalia), acquerrait plus de vraisemblance, sans toutefois être encore démontrée.

M. Ryssel admet, avec la plupart des critiques, que notre morceau a été composé en grec. Nous aurions aimé sur ce point une discussion plus détaillée. Voici, par exemple, deux passages qui paraissent indiquer que l'auteur, à tout le moins, lisait la Bible en hébreu. Dans la formule bien connue חנון ורחום ארך אפים ורב חסד, les deux premiers mots, que les LXX traduisent toujours par ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων (ou inversement) sont rendus ici par εὔσπλαγχνος (v. 7). Dans 2 Chr., 33, 11, l'hébreu dit que les généraux assyriens ont lié Manassé de chaînes *d'airain*; les LXX traduisent : « ils le lièrent d'entraves (πέδαις) » ; dans notre prière on lit : « courbé sous le poids de nombreux liens *de fer* » (v. 10).

Les Additions au livre de Daniel ont été traitées avec beaucoup de soin par M. Rothstein, dont les conclusions diffèrent sur plus d'un point de celles de la plupart des critiques protestants.

Une remarque de forme, d'abord. M. Rothstein a été bien inspiré de donner dans deux colonnes parallèles, du moins pour les récits de Suzanne, de Bel et du Dragon, la traduction des deux recensions du texte : celle de Théodotion et celle des LXX. Peut-être eût-il été avantageux pour la clarté d'appliquer le même système à la Prière d'Azaria et au Cantique des trois jeunes hommes, tout au moins aux transitions qui relient ces deux morceaux entre eux et à ce qui précède.

Passons à l'étude critique. M. Rothstein regarde comme vraisemblable que la Prière d'Azaria et le Cantique étaient originairement des psaumes composés en hébreu en vue d'une tout autre occasion et que le Cantique a été, tant bien que mal, adapté à la situation par l'addition du v. 88 ; c'est, en effet, très probable : la soi-disant « Prière d'Azaria » nous paraît viser très clairement les persécutions d'Antiochus Épiphane.

M. Rothstein s'est avec raison préoccupé de la lacune que présente le texte biblique de Dan. 3, 23. 24 et du désordre qui règne dans l'addition que la version grecque introduit à cet endroit. Voici, si nous avons bien compris sa pensée, comment il les explique : les versets manquant dans le Daniel biblique ont été conservés par la traduction grecque : v. 46-50. 24 (Théod.) et 91 (ou quelque chose de semblable); ces versets ont été retranchés du texte biblique « lorsque les additions ont été écartées du livre de Daniel. » Notre critique admet, en effet, que le Cantique, puis (ce qui a entraîné quelques modifications dans les transitions) la Prière d'Azaria, ont été introduits *déjà dans le texte araméen.* — Ce sont là des hypothèses bien aventureuses basées sur cette simple

Digitized by Google

impression que les versets en question combleraient bien la lacune du récit biblique.

Dans l'histoire de Suzanne signalons quelques points sur lesquels nous ne pouvons adopter les vues de M. Rothstein. Il ne veut pas admettre, avec Fritzsche, que la recension de Théodotion soit simplement un remaniement de celle des LXX, destiné à rendre le récit plus vraisemblable, plus dramatique. Pour lui ce sont « deux formes parallèles d'un même fond de récits. » — Il paraît défendre, dans une certaine mesure, l'historicité de ce conte; car il en tire des conclusions sur l'état moral de la diaspora babylonienne et sur la moralité relative des femmes de Juda et d'Israël. — Enfin, il admet, sans donner de preuves positives, et malgré les jeux de mots intraduisibles des v. 54. 58 déjà allégués par Julius Africanus contre Origène, que l'histoire de Suzanne a été composée en hébreu.

M. Rothstein ne croit rien pouvoir tirer de la curieuse note que portent les deux manuscrits des LXX en tête des histoires de Bel et du Dragon : « extrait de la prophétie d'Habaquq, fils de Jésus, de la tribu de Lévi ». Elle atteste pourtant, en tout cas, que nos récits se lisaient dans une apocalypse attribuée à Habaquq : pourquoi cette apocalypse ne serait-elle pas la même qui est nommée dans les listes de Pseudo-Athanase et de Nicéphore et d'où proviennent peut-être les renseignements donnés sur Habaquq dans les *Vies des prophètes* de Pseudo-Épiphane (Nestle, *Marginalien und Materialien*, p. 26) ?

Additions au livre d'Esther (M. Ryssel). — M. Ryssel estime que ces additions ont été écrites en grec (ce qui paraît juste), à l'époque des Maccabées (ce qui semble plus contestable, si par là l'auteur entend l'époque de l'insurrection). Comme premier témoin de l'existence de ces additions, il cite avec raison Josèphe; mais il eût valu la peine de noter que Josèphe ne reproduit ni le premier ni le dernier morceau (songe de Mardochée), qui, pour d'autres raisons encore, semblent avoir été ajoutés après les autres.

M. Ryssel, en indiquant les motifs qui ont déterminé à faire ces additions, néglige celui qui nous paraît avoir été le principal : le désir d'introduire dans le livre d'Esther la pensée de Dieu, si étrangement absente dans l'original.

Nous différons aussi de M. Ryssel dans l'appréciation de la note finale, d'après laquelle « l'épître de Pourim » a été traduite dans la 4e année de Ptolémée et de Cléopâtre. Notre critique identifie avec raison cette « épître de Pourim » avec le livre d'Esther et la date in-

Digitized by Google

diquée avec l'an 114 av. J.-C. Mais, avec la plupart des critiques, il estime que cette note ne mérite aucune créance. Il nous paraît, au contraire, qu'elle ne s'explique que si elle a été écrite par un contemporain pour des contemporains. Mais ce n'est pas le lieu de le montrer en détail, d'autant plus que cette note se rapporte à la traduction du livre canonique d'Esther, sans nous apprendre si les additions s'y trouvaient déjà.

Page 199, dans le renvoi à Josèphe, lisez deux fois XI au lieu de IX. — Page 202, 1re note, l. 4, *Haman* au lieu de *Mardachai*.

Le livre de Baruch (M. Rothstein). — « Cet ouvrage, dit avec raison M. Rothstein, n'a pas d'unité, ou du moins, ajoute-t-il, seulement en ce sens que la confession (1, 15-3, 8) suppose comme les autres parties du livre la ruine de Jérusalem et la dispersion du peuple dans le monde païen. » Ce minimum d'unité est-il même bien réel? La première partie du livre (1, 1-14) paraît supposer que Jérusalem n'est pas encore tombée, puisqu'il y est question de sacrifices offerts par le grand-prêtre; dans le v. 2, qui, du reste, appartient au titre général du livre, il faut traduire non pas « au temps où les Chaldéens *avaient* pris et brûlé Jérusalem », mais « à l'époque où les Chaldéens *prirent* et brûlèrent Jérusalem ».

On croit d'ordinaire le livre de Baruch composé de quatre éléments divers. M. Rothstein estime que le 4e (4, 5-5, 9) est lui-même formé d'un chapelet de chants d'inspiration un peu différente (4, 5-8; 4, 9b-29; 4, 30-5, 9), soudés et remaniés par une même main.

Notre critique se prononce contre les auteurs modernes, comme MM. Schürer et Cornill, qui admettent que les derniers éléments du livre (3, 9-5, 9) ont été composés en grec. Il croit toutes les parties du recueil écrites originairement en hébreu, vers l'époque des Maccabées (et non après 70, comme le veulent Hitzig, M. Schürer, etc...).

Épître de Jérémie (M. Rothstein). — L'introduction est trop brève pour prêter à de longues remarques. Notons seulement que l'éditeur est d'avis que ce morceau a été composé en grec et n'a été ni visé dans 2 Macc. 2, 1, ni connu de l'auteur du targum sur Jér. 10, 11.

Adolphe Lods.

Digitized by Google

Dr C. Snouk Hurgronje. — **Islam und Phonograph.** Batavia, 1899 (1900), Albrecht and Co, 35 p. in-8°.

Sous ce titre, M. Snouck Hurgronje, bien connu des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* passe en revue une série de questions qui ont soulevé des controverses chez les Musulmans de l'Insulinde et au sujet desquelles un fanatisme parfois intéressé est entré en lutte avec un libéralisme bien timide : les questions de personnes paraissent aussi ne pas être étrangères à ces discussions. Naturellement les arguments pour ou contre sont empruntés au Qorân ou aux autorités les moins contestées du rite chaféite.

Le premier exemple a trait à la polémique qui s'éleva au XVIe siècle entre le célèbre Aḥmed ibn Hadjar et un mufti de Zébid, Ibn Zeyâd : celui-ci avait déclaré que les donations religieuses (l'usufruit restant au donateur ou à ses héritiers) faites par certains débiteurs au détriment de certains créanciers n'étaient pas valables. Ce *fetwa*, conforme à la probité, mais contraire aux intérêts des mosquées et des établissements religieux, fut attaqué avec toutes les ressources de la casuistique par Ibn Hadjar dont l'opinion a été adoptée par les jurisconsultes chaféites postérieurs.

Souvent les musulmans de l'Australasie cherchent à la Mekke la confirmation de leurs thèses : c'est ainsi qu'un casuiste en renom, Seyid 'Othmân, condamnant l'emploi d'un instrument de musique, le *kromong*, un faqih de Java présenta un *kromong* en cuivre au mufti chaféite de la Mekke. Celui-ci, croyant qu'il s'agissait d'un vase destiné à transporter de la nourriture, et voyant qu'il n'y entrait ni or ni argent, en autorisa l'usage.

Une querelle qui fit couler des flots d'encre et dans laquelle Seyid 'Othmân prit le parti des sectaires les plus étroits d'intelligence, est celle qui s'éleva à Palembang à propos de la célébration des offices du vendredi dans une nouvelle mosquée. Les partisans de cette dernière surent s'attacher le concours d'un érudit de Menangkabau, Aḥmed, marié à la Mekke avec la fille d'un usurier très influent près du Grand Chérif : celui-ci rendit une décision en leur faveur : cette polémique donna lieu entre Aḥmed et Seyid 'Othmân à un échange de publications citées en note (p. 12-13) et où ne sont épargnées ni les railleries ni les attaques réciproques.

Digitized by Google

Ce même Seyid 'Othmân qui s'était rangé parmi les conservateurs, fut à son tour violemment attaqué par les fanatiques de son parti pour avoir composé, à l'occasion de la majorité de la reine Wilhelmine, une prière destinée à être lue dans les mosquées et où après avoir invoqué Dieu en faveur des croyants, l'écrivain appelait sa bénédiction sur celle qu'il avait donnée pour souveraine à une partie d'entre eux.

Les questions qui précèdent appartiennent à la casuistique intérieure de l'islam ; il en est d'autres qui ont trait à l'attitude à prendre devant de nouveaux usages et des découvertes récentes. L'emploi du tabac, après avoir été proscrit, est aujourd'hui généralement admis[1] et la tentative récente d'un théologien rigoriste de la Mekke pour faire revivre l'ancienne interdiction, échoua devant les arguments fournis par le mufti chaféite, Seyid Aḥmed Daḥlân, grand fumeur lui-même.

Autrefois l'imprimerie, plus tard la photographie surtout appliquée à la reproduction de visages humains ou du Qorân, ont donné lieu à des débats du même genre ; de nos jours c'est le phonographe qui a soulevé des discussions et donné lieu à des polémiques dont voici les principales positions : Est-il permis d'exhiber, en vue d'un gain légitime, un phonographe reproduisant des passages du Qorân et des airs de chanteuses ? — Celui qui entend reproduire par cet instrument des citations du Livre Saint a-t-il droit à la récompense céleste promise par Dieu à celui qui entend réciter le Qorân ? — Si les sons du phonographe sont à considérer comme voix humaine, est-il permis d'entendre des airs de chanteuses répétés par lui, alors que dans la plupart des cas, on ne doit pas entendre la voix d'une femme musulmane étrangère? — Si le phonographe reproduit, non des sons, mais l'image des sons, l'interdiction relative à la musique s'applique-t-elle à lui[2] ? — Par un *fetwa* longuement motivé, Seyid 'Othmân déclara qu'on pouvait se servir du phonographe en vue d'un gain légitime ; qu'il était permis de l'employer à re-

1. Ce n'est pas seulement dans le Hadramaout et le centre de l'Arabie que le tabac est interdit ; il en est de même chez les Kharedjites. On sait que les Mzabites de Beni Sgen lors de l'annexion de leur pays en 1882 avaient réclamé, par l'intermédiaire du cheïkh Moḥammed Atflech l'ordre de défendre aux soldats français de fumer dans les rues de leur qsar. Le général de la Tour d'Auvergne traita ces prétentions comme elles le méritaient. La secte rétrograde des vieux croyants en Russie et l'église jacobite d'Abyssinie sont également hostiles au tabac qui est, d'ailleurs, mal vu au Maroc.

2. Le phonographe a pénétré au Maroc et les maisons anglaises ont répandu un grand nombre de ces instruments à Fas. Jusqu'ici les docteurs marocains ont suspendu leur jugement, se tenant sur une réserve plutôt hostile.

Digitized by Google

produire des passages du Qorân pourvu que ce fût un auditoire entièrement musulman et gardant une attitude respectueuse, que l'audition phonographique de versets du Livre Saint ne procurait pas la récompense céleste dont il a été question, car ces versets ne sont pas prononcés par la voix d'un homme; enfin qu'il était licite d'entendre reproduire des airs de chanteuses ou des sons d'un instrument de musique pourvu qu'ils n'éveillassent aucune idée de concupiscence. Ce fetwa fut attaqué par un musulman plus libéral qui répondait affirmativement aux quatre propositions énoncées plus haut. Seyid 'Othmân répliqua en comparant les principes du phonographe (définition, objet, résultat, composition, rapport et inventeur) avec ceux du *Tadjouid* (science des conditions nécessaires à la récitation valable du Qorân). Auparavant il s'était assuré de l'approbation d'un musulman de Tripoli, de Syrie, Seyid Ḥosaïn el Djisr, auteur de la *Risâlah Hamidiyah* et d'*El Hosoun el Hamidiyah*. En fait, cette polémique tourna surtout au bénéfice de l'impresario qui montrait le phonographe, chacun, conservateur ou libéral, voulant vérifier, *de auditu*, la reproduction des sons par cet instrument. Mais en théorie, la conclusion adoptée semble devoir être la tradition citée par Seyid Ḥosaïn à l'appui de son opinion, tradition dont l'inspiration n'est pas particulière à l'islam. « Les pires des choses sont celles qui sont récemment inventées; toute nouvelle invention est une hérésie; toute hérésie est une erreur et toute erreur est vouée au feu de l'enfer. »

Le mémoire de M. Snouck Hurgronje a, comme on le voit, de l'importance au point de vue de l'histoire de l'attitude de l'islam vis-à-vis du progrès; c'est par des exemples de ce genre qu'on comprendra mieux l'esprit de cette religion.

René Basset.

Digitized by Google

WASHINGTON MATTHEWS. — **Navaho Legends**, collected and translated by Washington Matthews. M. D. *LL.* D. Major U. S. Army, Ex-President of the American folk-lore Society, with introduction, notes, illustrations, texts, interlinear translations and melodies. (Vol. V des *Memoirs of the American Folk-lore Society.*) Houghton, Mifflin et Cie; Boston et New-York, 1897, 1 vol. in-8°, de VIII-299 pages.

JAMES TEIT. — **Traditions of the Thompson river Indians of British Columbia**, collected and annotated by James Teit, witht Introduction by Franz Boas. (Vol. VI des *Memoirs of the American folk-lore Society.*) Houghton, Mifflin et Cie; Boston et New-York, 1898, 1 vol. in-8°, de VIII-137 pages.

I. M. Washington Matthews, auquel on doit déjà sur les Navahos de très nombreux travaux, qu'il a fait paraître dans les Rapports annuels du Bureau d'Ethnologie de Washington, l'*American Anthropologist*, l'*American Antiquarian*, le *Journal of American Folk-lore* et diverses autres publications a réuni en un volume quelques-unes des légendes mythiques les plus importantes que savent et récitent encore aujourd'hui les aèdes à demi-prêtres, à demi-sorciers qui ont conservé le trésor des traditions de leur race. Le long séjour qu'a fait M. Washington Matthews au milieu des Navahos, sa connaissance approfondie de leur langue, sa familiarité avec leurs coutumes, leurs mœurs, leurs croyances, leurs manières de penser et de croire, assurent une haute valeur à son livre et sont de nature à inspirer une pleine confiance dans l'authenticité des documents qu'ils renferment et dans l'exactitude de la traduction que nous donne l'auteur de ces récits où l'épopée et le mythe se mêlent aux contes de nourrice; il a été, à n'en pas douter, l'interprète fidèle des narrateurs indigènes et n'a pas, comme il arrive trop souvent, déguisé sous un masque chrétien la pensée indienne. L'ouvrage est divisé en trois parties : dans la première (p. 1-60), M. W. M. résume en une sorte d'introduction d'ensemble ce que nous savons de la race, de la vie familiale et sociale, de la poésie, de la musique et de la religion des Navahos, des arts utiles qu'ils pratiquent, de leur organisation en *gentes* et en *phratries*, des cérémonies rituelles qu'ils accomplissent, de la signification et de la portée des légendes qu'ils racontent; dans la seconde (p. 61-208), il donne la traduction intégrale de trois légendes dont la première fort longue est une de ces légendes d'origine que l'on re-

Digitized by Google

trouve si fréquemment dans le domaine de la mythologie américaine et dont les deux autres ont pour objet essentiel d'expliquer l'institution de certains rites ; dans la troisième enfin, il a réuni (p. 208-254) des notes explicatives, qui éclaircissent les points obscurs des légendes et où ethnographes, historiens de la religion et folk-loristes, trouvent à faire une importante moisson de faits intéressants, patiemment recueillis (p. 264-275 et 281-290), une dissertation sur la musique navaho, due à M. J. C. Fillmore, avec de nombreux spécimens de chants navahos (texte et traduction interlinéaires) et de mélodies phonographiquement recueillies par M. Washington Matthews et notées par M. Fillmore, et enfin (p. 276-278) de précieuses notes bibliographiques fournies par M. Fred. Webb Hodge. Un index très complet (p. 293-299) abrège singulièrement les recherches et rend le livre d'un usage commode pour tous les travailleurs. De nombreuses illustrations qui reproduisent des types de Navahos et spécialement de chanteurs et de prêtres sorciers, des habitations indiennes, des bijoux, des métiers et des outils, et surtout les costumes portés et les objets usités dans la célébration des rites, ainsi que les représentations de divinités, faites sur le sol au cours des cérémonies sacrées au moyen de poudres colorées, ajoutent encore à la valeur et à l'intérêt de l'ouvrage.

Les Navahos habitent pour la plupart dans les Territoires du Nouveau Mexique et de l'Arizona, mais on en trouve aussi dans les régions méridionales du Colorado et de l'Utah ; il leur a été concédé une réserve de douze milles carrés, mais des familles isolées ou de petites bandes se sont établies un peu partout en dehors des limites de cette réserve. La région qu'ils occupent est un pays de montagnes, de plaines arides et de hautes falaises, assez peu fertile dans l'ensemble ; autrefois, ils vivaient du produit de leur chasse et des maigres récoltes que leur donnaient les parcelles qu'ils cultivent ; aujourd'hui leur principale source de richesse consiste dans l'élevage des moutons et des chèvres. Ce sont souvent d'assez habiles artisans, d'assez habiles tisserands et orfèvres surtout. Ils s'adonnent aussi à l'art de la vannerie. Ils appartiennent et par la langue et par les caractères anthropologiques à la race des Denés ou Athapascans ; mais leurs traditions indiquant que leur nation s'est constituée par l'apport de nombreux éléments étrangers à un petit groupe originel et l'extraordinaire variété de types que l'on rencontre chez eux viennent déposer en faveur de l'exactitude de ces ressouvenirs lointains. Il existe une musique indigène qui semble d'abord à des oreilles européennes dénuée de tout charme mélodique, mais qui se dis-

Digitized by Google

tingue par des qualités très spéciales de rythme et d'harmonie; les Navahos possèdent des chants traditionnels adaptés à toutes les circonstances de la vie individuelle et collective; les hommes seuls les chantent, les femmes, bien qu'elles aient des voix souvent amples et justes, ne chantent presque jamais. Les plus intéressants de ces poèmes chantés sont des chants sacrés, sortes de « carmina », de longues incantations que chantent les prêtres lors de la célébration des divers rites. Chaque rite à son prêtre ou sorcier particulier qui doit savoir avec une impeccable sûreté ces longues phrases, composées souvent de mots vieillis, qui n'offrent plus de sens défini au chanteur; mais ces mots sont efficaces par leur forme, leur ordre, le ton sur lequel ils sont dits bien plutôt que par leur signification. Une seule erreur oblige à recommencer toute la cérémonie.

Les Navahos sont divisés en une cinquantaine de *gentes* dont quelques-unes sont éteintes à l'heure actuelle; elles portent pour la plupart des noms de localités. Il semble résulter de certains traits de la légende qui se rapporte à l'origine des Navahos qu'il existait autrefois dans ce groupe ethnique une organisation totémique, mais elle n'a pas laissé de traces appréciables dans les institutions ni dans les rites. Il y a entre certains *gentis* des liens plus ou moins étroits qui les groupent en phratries. La descendance est comptée en ligne féminine et un Navaho appartient toujours à la *gens* de sa mère; mais les règles exogamiques s'appliquent avec autant de rigueur à la *gens* et à la phratrie du père qu'à celles de la mère.

La religion est une sorte de naturisme où le pouvoir appartient à une pluralité de dieux, à demi-anthropomorphisés, très incomplètement spécialisés et fort confusément hiérarchisés. Il n'y a pas de Dieu suprême. Le Soleil, auquel semble quelquefois appartenir un rôle prépondérant, n'est jamais qu'un *primus inter pares*; encore son prestige est-il fréquemment éclipsé par celui d'autres dieux; jamais il n'exerce les fonctions de créateur, ni même de démiurge et il n'est pas le plus ancien des dieux. Il n'existe du reste pas de légende de la création chez les Navahos, à la connaissance du moins de Washington Matthews. On attribue la fabrication de certains animaux et en particulier des animaux domestiques à *Bekotsidi*, un dieu dont le caractère est mal déterminé, qu'on identifie parfois avec la lune et que les Navahos ont cru reconnaître dans le « dieu des Américains ». Mais les personnages les plus marquants du panthéon navaho sont *Estsanatlehi*, divinité féminine où semblent s'incarner la fécondité de la nature et la force végétante des

Digitized by Google

plantes au printemps, et que la légende représente comme l'épouse du Soleil, et *Yolkai Estsan*, sa sœur cadette, déesse des eaux.

Les deux dieux de la guerre, *Nayénezgani* et *To'badzistsíní*, qui ont purgé la terre des monstres, ennemis des hommes, qui l'habitaient, les deux frères héroïques, qui, nés de ces déesses, incarnent en eux la chaleur, la lumière et l'humide fraîcheur de la nuit, tiennent dans les mythes la première place : ce sont essentiellement des divinités amies et protectrices. A côté de ces dieux vient se ranger le groupe des *Yei*, divinités masculines et féminines, attachées plus spécialement à certaines localités et organisées en une sorte de famille : ce sont des génies protecteurs des hommes. *Hastséyalti*, le dieu oraculaire et révélateur, *Hastsihogan*, le dieu de la maison, *Hastsézini*, le dieu du feu, *Hastséoltoi*, la déesse de la chasse appartiennent à cette classe de divinités et il semble qu'il existe de chacun de ces êtres divins plusieurs exemplaires distincts. *Ganaskidi*, le dieu des moissons, et *T'onentli*, sorte de divinité de la pluie, des récoltes et de la fertilité sont associés aux *Yei* dans les légendes.

En conflit avec ces dieux se trouvent les *Anaye*, géants ennemis des hommes, dont les plus terribles ont été détruits par *Nayénezgani* et son frère aux temps héroïques et les mauvais esprits (*Tsindi*) qui ressemblent de très près à nos démons. *Tieholtsodi*, le montre qui habite au fond des eaux et qui était autrefois l'un des plus redoutables parmi les dieux qui faisaient la guerre à l'humanité, vit maintenant avec elle sur un pied de paix : il a la forme d'une loutre et des cornes de bison. — Les Navahos ressentent pour les cadavres un violent effroi ; ils les considèrent comme habités par un démon, mais on ne trouve pas chez eux de culte des morts régulièrement constitué. La zoolâtrie tient dans tous les rites une place assez importante, mais le culte des animaux ne revêt pas la forme totémique.

Des génies particuliers sont attachés aux diverses montagnes et surtout aux sept montagnes sacrées, aux rochers et aux cañons ; ils sont tous l'objet d'un culte et jouent un rôle dans les mythes étiologiques, qui rendent compte de la configuration du pays et de ses particularités géologiques. Les divinités, amies des hommes, reçoivent seules un culte régulier. Les mauvais esprits ne sont invoqués que par les sorcières dont la divinité principale *Estsan Natan*, demeure sous la terre dans l'un des mondes inférieurs.

Les rites ressemblent d'assez près dans leur ensemble à ceux qui sont en usage chez les Indiens Pueblos (Moquis et Zunis). Ils sont célébrés

Digitized by Google

pour obtenir la guérison des malades, la fertilité de la terre, le succès à la guerre, et dans les diverses circonstances importantes de la vie individuelle et sociale. Il y a un grand nombre de rites distincts et l'accomplissement de chacun d'eux est confié à un prêtre spécial, qui est le prêtre d'un rite et non pas d'un dieu. Dans toutes les cérémonies interviennent des pratiques de purification et de propitiation, mais la plupart des actes rituels semblent avoir une portée et une signification magiques. Les éléments intégrants qui ne font défaut à aucune de ces cérémonies sont les sacrifices, les danses, les prières, les chants, les déguisements et les représentations des dieux sur le sol au moyen de poudres colorées. Les sacrifices sont des sacrifices non sanglants : ils consistent en cigarettes, peintes de couleurs, qui diffèrent d'après le dieu auquel on s'adresse, en petits bâtons qui doivent être rituellement disposés en des corbeilles sacrées, en plumes et en verroteries. Le lieu où sont déposées les offrandes et la façon dont elles sont arrangées ont une capitale importance.

M. Washington Matthews a donné la légende d'origine de la tribu, d'après la version qui lui a été fournie par un vieux prêtre, *Hatali-Nez*; deux autres versions, qui proviennent l'une d'un prêtre d'un autre rite, l'autre d'un jeune orfèvre, et qui contiennent des variantes importantes sont partiellement reproduites dans les notes.

Cette légende se divise en quatre parties distinctes dont seule la première (p. 65-76) a reçu des conteurs navahos un titre spécial. C'est l'histoire de l'ascension de l'humanité ou plutôt de la race des Navahos (les deux idées ne sont d'ailleurs dans la conscience des conteurs que très imparfaitement distinctes l'une de l'autre) dans le monde qu'elle habite aujourd'hui. Elle a vécu en quatre mondes superposés les uns aux autres avant de parvenir sur la terre que cultivent maintenant les hommes. Il semble que ces ancêtres lointains de l'humanité d'aujourd'hui n'étaient pas en tous points pareils à leurs descendants : ce n'est qu'au cours des temps qu'ils ont pris figure d'hommes ; d'après la description qui nous en est donnée et à moins qu'il ne faille voir seulement là des ressouvenirs confus d'une organisation totémique, ils ressemblaient plutôt à des insectes qu'à des hommes. Ce furent leurs querelles et leurs adultères qui déjà au temps où ils habitaient le premier monde mécontentèrent les dieux, qui les contraignirent par un déluge à s'enfuir dans le deuxième monde à travers un trou du ciel. Ces dieux sont des dieux thériomorphiques ou naturistes, *Tieholtsodi*, dont nous avons déjà parlé, le *Héron Bleu*, la *Grenouille*, le *Ton-*

Digitized by Google

nerre de la Montagne Blanche. Les hommes ne réussissent pas mieux à vivre honnêtement dans le second monde que peuplent des hirondelles à demi humaines et ils s'en font chasser comme aussi du troisième où vit le peuple des sauterelles. C'est toujours en volant qu'ils s'élèvent ainsi de séjour en séjour jusqu'au quatrième monde, où ils trouvent des hommes, qui cultivent la terre, les *Kisani* (Pueblos) ; c'est alors qu'apparaissent les dieux du groupe des *Yei*, qui créent un premier homme et une première femme avec des épis de blé jaune et de blé blanc. De leur union naquirent des hommes, des femmes et des hermaphrodites ; les gens de cette race nouvelle épousèrent à leur tour les émigrants du monde inférieur, puis leurs descendants se mêlèrent à ceux des Kisani, mais les dieux dans les montagnes leur avaient appris les rites sacrés et les secrets de la magie. Les hommes créent alors les différents arts utiles, des animaux divers, tels que le coyote et le blaireau, naissent du contact de la terre et du ciel, mais des divisions se créent entre les femmes et leurs maris ; ils vivent séparés, toutes les femmes réunies d'un côté d'un fleuve et les hommes de l'autre ; des déportements des femmes et de leurs coupables unions les unes avec les autres naissent les monstres, qui plus tard dévasteront la terre. La réconciliation cependant s'opère. Mais *Tieholtsodi* entraîne deux jeunes filles sous les eaux au passage du fleuve et deux des Yei, *Corps bleu* et *Corps blanc*, viennent au secours de la tribu et l'aident à reconquérir celles qu'elle a perdues ; malheureusement le *Coyote* a accompagné les sauveteurs dans leur expédition dans le domaine du maître des eaux et il lui enlève deux de ses enfants. De là nouveau déluge qui chasse les hommes et les animaux du quatrième monde. Ils atteignent le ciel, emportant avec eux de la terre des sept montagnes sacrées, au moyen d'un roseau gigantesque que les dieux ont fait croître surnaturellement, et pénètrent dans le cinquième monde par un trou que font le Grand Faucon, le Criquet et le Blaireau.

La deuxième partie (p. 76-103) est consacrée au récit des événements qui ont marqué les premiers temps du séjour des Navahos dans le monde où vivent aujourd'hui les hommes : c'est tout d'abord à une sorte de réfection du monde sur le plan de leur ancien séjour et en premier lieu à la reconstruction des montagnes sacrées, qu'ils peuplent d'êtres divins, qu'ils se livrent avec la collaboration des dieux, qui les ont accompagnés dans leur exode. La mort s'introduit parmi les hommes, grâce à une maladresse ou à une malice du Coyote, qui jette une pierre dans l'eau et prononce que si elle s'enfonce les hommes seront soumis à l'empire de la mort. Il justifie son acte en disant que, si les hommes ne devaient

Digitized by Google

jamais mourir la place manquerait à leurs enfants. Il s'en faut de peu qu'il ne provoque un déluge encore, parce qu'il a emporté, cachés sous sa robe, les petits de Tieholtsodi; il faut conjurer le péril en les lui lançant par le trou encore béant du ciel du quatrième monde. Les dieux, le premier homme et la première femme créent alors le soleil, la lune (et plus tard les étoiles), et ils chargent deux d'entre leurs compagnons de porter à travers les cieux les astres nouveaux; les morts doivent les aller rejoindre. Alors commencent les longues migrations des hommes, qui quittent le lieu où ils ont émergé du monde inférieur, et au cours de ces migrations naissent les monstres contre lesquels, hommes et dieux, auront plus tard à lutter et qui ne tarderont pas d'ailleurs à exercer dans leurs rangs de terribles ravages. C'est ici que vient s'insérer le récit des longues aventures de *Nohoilpi*, le joueur divin, qui gagne à tous les jeux et après avoir dépouillé les hommes (à l'exception toutefois des Navahos), de tout ce qu'ils possèdent, les fait ses esclaves et les oblige à bâtir pour lui la gigantesque forteresse de Kyntiel. Il mécontente le Soleil en lui refusant le plus précieux des trésors qu'il a conquis, un grand coquillage et les dieux suscitent contre lui un autre joueur, qui avec l'aide d'animaux secourables triomphe à son tour, et ce joueur-là est un jeune Navaho (c'est-à-dire l'un de ceux qui sont venus du premier monde et se sont unis aux descendants du premier homme et de la première femme, de ces êtres pareils aux dieux qui n'avaient pas les griffes et les ailes des émigrants, chassés par la colère des maîtres des séjours inférieurs). *Nohoilpi* vaincu est lancé au haut du ciel par l'arc puissant de son vainqueur. Il est recueilli par *Bekotsidi*, dieu de la lune, qui créé pour lui un nouveau peuple et de nouvelles espèces d'animaux et s'établit au Mexique comme souverain à la fois et comme Dieu.

Tout le reste de cette seconde partie est rempli du récit des aventures du *Coyote*, des difficultés en lesquelles le jette son esprit inquiet et turbulent, de ses luttes avec les géants dont il est vainqueur, grâce à sa ruse et à sa connaissance des arts magiques; les personnages qui apparaissent dans cette partie de la légende sont tous des animaux à demi humains et les mythes étiologiques, qui ont pour fonction d'expliquer telle ou telle particularité de leur structure ou de leurs mœurs s'y unissent aux récits épiques et aux contes satiriques et bouffons. La croyance y apparaît à la localisation de la vie de chaque être en une partie de son corps ou en quelque objet extérieur à lui : la vie du Coyote est dans l'extrémité de son museau et le bout de sa queue. Si ces deux

Digitized by Google

parties de sa personne restent intactes, on peut le réduire en bouillie, il ressuscite toujours. Il finit par épouser la sœur de onze frères surnaturels ; ils l'emmènent à la chasse et son entêtement, sa vanité lui font trouver la mort en une lutte avec les loutres, les araignées et les hirondelles de falaise. Sa femme se change alors en ourse et le venge en tuant la plupart de ses frères ; mais le plus jeune lui échappe en se réfugiant sous la terre, et avec l'aide de *Niltsi* (le vent) et de *Tsalyel* (l'obscurité) il triomphe d'elle à son tour et tue l'écureuil en lequel résidait sa vie. Il la ressuscite cependant et elle devient l'ancêtre des ours. Ses mamelles sont changées en amandes de pin-pignon. *Leyaneyani* rend alors ses frères à la vie et se rend auprès de ses protecteurs, *Pesasike* qui a créé les couteaux de pierre et *Niyol*, le tourbillon.

Troisième partie (p. 104-134). Les *Anaye* avaient cependant fini par dévorer presque tous les hommes. Il ne restait plus que quatre personnes vivantes, lorsque quelques-uns des dieux transformèrent par leur art magique une petite image de nacre blanche et une autre de turquoise, que *Hastseyalti* avait fait découvrir aux survivants de la race humaine, en deux femmes divines, *Yolkai Estsan* et *Estsanatlehi*, auxquelles le Vent donna la vie. Elles devinrent enceintes, la première des œuvres des Eaux et l'autre de celles du Soleil. Elles furent accouchées par Hastseyalti et Tonentli, des deux dieux de la guerre, *Nayénězgani* et *To-'badzistsini*. Les deux jeunes gens entament contre les *Anaye* une lutte acharnée, et grâce aux plumes de vie que leur a données l'Araignée, à leur intelligence, à leur force et à leur courage surnaturels ils sortent vainqueurs de cette lutte d'extermination. Ils se sont d'ailleurs revêtus d'une armure magique qu'ils sont allés chercher dans la maison du Soleil leur père et sur laquelle se brisent tous les coups et ils ont aux mains des armes enchantées, faites d'éclairs, qu'ils ont apportées de leur voyage au ciel. Le Soleil n'a pas voulu les accueillir de suite comme ses enfants et les a soumis aux plus redoutables épreuves, mais ils en sont sortis vainqueurs, grâce à l'assistance que le *Vent* leur a fournie et aux conseils qu'il leur a donnés. Dans ces luttes avec les monstres ennemis des hommes, tels que *Yeitso*, *Teelget*, les *Tsenahale*, *Tsetahotsiltali*, les *Binaye Ahani*, *Sasnalkahi*, *Tsenagahi*, les deux frères se prêtent une mutuelle assistance et l'on voit intervenir l'incident classique du *Life-Token*. Ceux de leurs ennemis qu'ils ne détruisent pas, ils les réduisent à être désormais inoffensifs et les transforment en animaux ou en rochers. Mais une heure vient où ils se sentent découragés par

Digitized by Google

la multitude des combats qu'ils ont encore à soutenir, bien qu'ils sachent qu'ils triompheront toujours de leurs adversaires. Ils font un second voyage à la maison du Soleil, qui leur donne cinq cerceaux magiques qu'ils doivent remettre à leur mère Estsanatlehi. Elle s'en sert pour déchaîner d'effroyables tempêtes qui détruisent presque tous les Anaye qui ont échappé aux coups des jeunes dieux. La Vieillesse, le Froid, la Pauvreté et la Faim ont cependant survécu à tout l'effort des Puissances célestes. Les deux frères se rendent auprès de ces dieux méchants pour les tuer, mais ces dieux réussissent à persuader à ces vengeurs des hommes qu'il est de l'intérêt des hommes eux-mêmes que leurs derniers ennemis ne soient point anéantis et ils les épargnent. Le Soleil reprend alors les armes qu'il a prêtées à ses fils et *Estsanatlehi* consent, après bien des résistances, à le suivre dans la grande maison flottante qu'il construit pour elle dans l'Ouest, toute décorée de gemmes précieuses et remplie d'animaux, et où, chaque soir lumineux, il va la rejoindre en traversant tout le ciel. Lorsqu'il fait sombre, il envoie à sa place les serpents de l'éclair.

Dans la quatrième partie (p. 135-159) sont racontées les migrations et le graduel accroissement de la nation des Navahos, à partir du jour où Estsanatlehi s'en est allée vers le Soleil, laissant sur la terre sa sœur *Yolkaï Estsan*. C'est un très curieux mélange de mythes et de récits légendaires, où réapparaissent çà et là défigurés à peine des ressouvenirs d'événements historiques de date relativement récente. Il y a comme une nouvelle création d'êtres humains, où se répète la scène de la création du Premier Homme et de la Première Femme. Puis la marche commence de cette nouvelle humanité à travers le pays des Navahos et la tribu s'augmente de petites bandes, débris sans doute des tribus d'autrefois, et qui s'agrégent à elle. *Yolkaï Estsan* quitte alors les Navahos, elle va vivre dans la montagne et ne revient plus visiter les hommes que sous forme de pluie fécondante. Nous assistons à la formation successive des diverses *gentes* et à l'institution des divers usages.

Dans son solitaire domaine d'Occident Estsanatlehi n'a pas tardé à son tour à s'ennuyer; elle a créé pour se faire une compagnie, des hommes et des femmes qu'elle a tirés de son propre corps par d'énergiques frictions de son épiderme. Sur les conseils des Douze frères, les ennemis du Coyote, elle envoie les descendants de ces hommes surnaturels rejoindre les Navahos de l'Est, et elle les confie à la protection d'un ours, d'un grand serpent, d'un daim, d'un porc-épic et d'un puma qu'elle leur confie. (Il y a là une sorte de présomption d'organisation toté-

Digitized by Google

mique.) La fusion se fait entre les deux fractions de la race. Cette quatrième partie de la légende d'origine, de beaucoup la plus confuse et peut-être au point de vue mythique la moins intéressante, est cependant de la plus haute valeur en raison des données qu'elles fournit sur la structure de la société navaho et des indications, malaisées bien souvent, il est vrai, à interpréter qu'on y peut trouver sur le passé historique de la race, sur ses affinités avec les Apaches, les Zunis, etc.

L'histoire de *Natinesthani* (p. 160-194) n'a pas, tant s'en faut, l'ampleur de cette légende d'origine; c'est l'histoire d'un pauvre homme qui ayant perdu au jeu tout ce qu'il possédait, honni de sa famille, las de ne vivre que des rats de forêts et des lapins qu'il attrape au piège, se décide à se cacher à l'intérieur d'un tronc d'arbre creusé et à se laisser dériver au fil des eaux du fleuve, dont il habite la rive, pour aller chercher fortune ailleurs. Les dieux lui apparaissent pour le détourner de son projet. Mais il les supplie si bien qu'ils finissent par lui promettre de l'aider dans son entreprise, s'il peut leur faire certaines offrandes. Il vole aux siens les objets que réclament les dieux, les accueille en sa maison, où avec l'aide de sa nièce, il leur fait belle réception et célèbre en leur honneur les rites qu'ils prescrivent. Ils l'emmènent alors en leur demeure, contruisent une sorte de canot magique où ils l'enferment et lui font descendre au milieu de mille périls le cours du fleuve. *Tieholtsodi*, les Poissons, les Castors, les Grenouilles et les Loutres s'offensent de l'intrusion de cet étranger dans leur domaine et l'entraînent au fond des eaux. *Tonentli* essaye, mais en vain, de le délivrer et il ne réussit à arracher le pauvre Navaho de la captivité où il languit qu'en appelant à son aide *Hastsezini*, le dieu noir, le dieu du feu, qui porte toujours à la ceinture le foret sacré et menace d'incendier la demeure de *Tieholtsodi*. Cependant remonté en son tronc d'arbre, dûment obturé de toutes parts avec des nuages, *Natinesthani* arrive à la destination qu'il s'était fixée. Un dindon apprivoisé le rejoint, chargé des graines que les dieux lui ont confiées, et il peut, grâce à l'assistance qu'il lui donne ensemencer des champs[1]. Il vit heureux, mais une nuit il voit briller une lumière qui l'intrigue; il finit par découvrir que c'est la lueur du feu de deux huttes bâties à l'intérieur d'un rocher. Il réussit à pénétrer dans ce monde souterrain, il y trouve un couple de vieilles gens et leur fille. Le vieillard, qui est sorcier et cannibale, l'accepte pour gendre, mais

1) Les mouvements qu'il fait alors, l'ordre dans lequel il dépose les grains sur le sol, etc., sont encore reproduits dans certains rites.

Digitized by Google

cherche à le faire périr en lui tendant diverses embûches. Le Vent lui révèle les pièges où on veut le faire tomber et lui indique les moyens d'y échapper. Grâce à ses conseils, il sort victorieux de toutes les épreuves et emmène sa femme à sa ferme où il lui enseigne l'agriculture, l'usage du blé et des légumes. Son beau-père est si charmé des aliments que sa fille lui rapporte qu'il renonce presque à le faire périr et lui ouvre sa « ferme » à lui, toute remplie de troupeaux de daims, qui se laissent prendre sans résistance. Il lui enseigne les rites qui doivent être célébrés pour que le gibier soit abondant et se laisse aisément capturer. Cependant *Piniltani* se laisse aller une fois de plus au désir de faire mourir celui dont il convoite la chair, et qu'il hait, parce qu'il est le mari de sa fille à laquelle l'unit lui-même un amour incestueux, mais *Natinesthani* tue les ours qui devaient le dévorer. Malgré la défense du vieux cannibale, il fait des reconnaissances à l'est, au sud, à l'ouest et au nord de sa maison. Il découvre des tribus qui, toutes avaient vu leurs jeunes hommes tomber victimes des sortilèges et de la cruauté de *Piniltani*; les anciens et les chefs le munissent de puissantes médecines, dont l'une est formée par les matières vomies par cinq animaux totems, le lynx, le puma, le renard bleu, le renard jaune et le loup, et une autre par le fiel mêlé de tous les oiseaux de proie, puis ils lui enseignent la forme et la couleur des cigarettes qui doivent leur être offertes et la façon dont il les faut disposer[1]. Natinesthani est dès lors si puissant que son beau-père n'ose plus rien entreprendre contre lui et se convertit à une meilleure vie. Pour lui, il revient sur la terre et institue parmi les Navahos les rites du *atsosi hatal*. C'est une cérémonie qui se célèbre encore actuellement et dont les vertus sont multiples; sa vertu essentielle cependant est de préserver les hommes de certaines maladies que leur donne le contact des daims.

L'histoire du grand coquillage de Kintyèl (p. 195-208) est, elle aussi, l'histoire de la fondation d'un rite. Un malheureux Navaho réduit à la famine et séduit par la promesse d'avoir à manger copieusement tous les jours consent à aller voler les plumes des jeunes aiglons dans leur aire situé au flanc d'un rocher. Le Vent l'avertit que les promesses ne seront pas tenues et que les Indiens Pueblos de Kintyèl et de Kindotliz, qui l'ont incité à cette aventure l'abandonneront dans la crevasse où ils le descendent avec des cordes. Le Navaho se laisse convaincre, il épargne les

1) Il semble que les dieux qui font accueil à Natinesthani participent de la nature du daim ou de l'antilope et de celle de l'homme.

Digitized by Google

aiglons et par reconnaissance les aigles, avec l'assistance de deux serpents-flèches, l'emportent au ciel pour le soustraire à la colère des Indiens qu'il a déçus. Dans le ciel, qui est habité par les aigles, il trouve quatre villages, colorés chacun d'une des couleurs symboliques des points cardinaux, celui de l'Est est blanc, celui du Sud bleu, celui de l'Ouest jaune et celui du Nord noir; ils ont pour chefs l'un un Loup, l'autre un Puma, le troisième un Lynx et le dernier un grand Serpent[1]. On leur fait grand accueil et grâce aux conseils et à l'assistance magique de la Femme Araignée il délivre les aigles de leurs ennemis, les bourdons et les herbes tremblantes (*amarantus albus*). Il lance quelques-uns de ces insectes et des graines de ces plantes par le trou du ciel sur la terre et abeilles et herbes ont leur place dans les rites du *yoi hatal*, que lui enseignent ses hôtes. Il revient alors parmi les hommes, et franchit l'espace qui le sépare de la terre, revêtu du plumage d'un aigle (ce plumage, les aigles ne le portent pas au ciel où ils ont forme humaine). Il trouve les Pueblos atteints d'une maladie que leur ont causée les plumes qu'ont jetées sur eux les aiglons indignés de leur cruauté; il leur apparaît, resplendissant de beauté, transformé par un séjour au ciel et assume la tâche de les guérir. Il exige pour cela le grand coquillage de Kintyèl et celui de Kindotliz et les emporte au ciel avec toutes les pierres précieuses des Indiens; mais avant de partir il avait enseigné à son frère ce que lui avaient appris les aigles. Nous avons résumé, en leurs traits essentiels, ces trois légendes, parce que leur étude minutieuse jette une précieuse lumière sur les relations réciproques des mythes et des rites.

II. Les Indiens dont M. Teit a recueilli les traditions appartiennent au groupe Salish, qui occupe une vaste partie du territoire de la Colombie Britannique et des régions avoisinantes de l'Idaho, du Montana et de l'État de Washington. Ils habitent sur la Thompson river et le Fraser, un peu au dessus et au dessous de leur confluent; ils sont limitrophes des Salish de la côte à l'ouest, des Shuswap à l'est et se divisent en deux tribus : au nord les Lillooet, au sud les Nlakapamux, qui sont partagés en cinq groupes locaux plus petits. La plupart des légendes contenues dans ce volume ont été recueillies chez les Nkamtcinemux et les Cawaxamux; les premiers sont les voisins des Shuswap, les seconds sont en contact immédiat avec les Okanagon. Les contes ont été recueillis, traduits et annotés par M. Teit; M. Fr. Boas, le meilleur ethnographe peut-être dont puisse s'enorgueillir l'Amérique, qui est fertile en ce domaine en hommes de haute valeur, a mis en tête du livre une

1) Il y a encore là le ressouvenir d'une organisation totémique.

Digitized by Google

substantielle et suggestive introduction[1], a ajouté aux notes de multiples et précieuses références bibliographiques et a inséré à la fin de l'ouvrage de courts résumés des légendes qui y sont contenues. Ces résumés facilitent singulièrement la tâche de ceux que leurs études de mythologie ou d'histoire religieuse comparées obligent à lire de nombreux recueils de contes. Il serait fort à souhaiter que l'exemple donné par M. Boas fût suivi par tous les ethnographes et les folk-loristes, mais c'est un souhait que nous formons sans trop compter qu'il soit jamais pleinement exaucé.

Les Nlakapamux sont essentiellement des pêcheurs et des chasseurs; les racines et les baies tiennent cependant une place assez importante dans leur alimentation. Au contact des blancs, ils ont appris à cultiver le sol, mais ils commencent à peine à s'adonner aux travaux des champs; ils ont appris aussi à se bâtir des maisons de bois et ont contracté des habitudes relativement sédentaires, mais jusqu'à une époque récente, ils ont mené une vie errante. L'hiver ils habitaient dans des loges creusées en terre et recouvertes de solives, de nattes et de boue, l'été dans des tentes faites d'écorce ou de nattes de roseaux. Ils étaient vêtus de vêtements de peaux de daim. Leur organisation sociale est très peu compliquée; il n'existe pas de communautés de village définies, les familles se groupent en un camp et d'une manière temporaire; il n'y a pas de chef dont l'autorité soit reconnue d'une façon permanente et l'autorité qu'il possède ne dépend que de sa richesse. La division en clans totémiques est inconnue; le mariage n'est interdit qu'entre proches parents. Le système de mariage en usage est celui du mariage par achat. Le rituel est très peu développé et très peu compliqué, contrairement à ce que l'on constate chez les tribus de la côte. Il n'existe ni sociétés secrètes, ni mystères où des mythes soient dramatiquement représentés. Il y a seulement à intervalles réguliers des danses qui sont exécutées, semble-t-il, en l'honneur du Soleil et qu'accompagnent des sacrifices.

Une bonne moitié des légendes contenues en ce volume se rapportent aux exploits de ces démiurges ou héros civilisateurs qui tiennent une place extrêmement importante dans la mythologie de tous les Indiens de l'Amérique du Nord. C'est à l'action de ces personnages qu'est due la forme qu'a revêtue le monde où nous vivons; ils ne l'ont pas créé, mais ils l'ont transformé. Dans les traditions où ils figurent, ces héros divins nous sont représentés simultanément sous des aspects

1) Nous lui ferons de nombreux emprunts au cours de cette brève étude.

Digitized by Google

qui apparaissent contradictoires à nos esprits de civilisés. Tout d'abord, ce sont des bienfaiteurs de l'humanité; ils ont tué les monstres qui ravageaient la terre, ont fait de certains de ces êtres de nature à demi-animale, à demi-humaine qui la peuplaient, des hommes véritables, tandis qu'ils transformaient les autres en animaux qu'ils enseignaient aux hommes à chasser et à tuer; ils ont appris à l'homme à se vêtir, à faire du feu, ils ont été ses maîtres dans tous les arts utiles. Parfois même ils sont allés chercher la terre au fond des eaux ou ont apporté aux hommes les eaux douces ou la lumière du soleil. Mais en même temps, ils n'est pas de tour vil, bas ou cruel dont ils ne se rendent coupables, pas de moyen devant lequel ils reculent pour atteindre à leur fin et très souvent cette fin même ne semble point digne qu'un être divin fasse tant d'efforts pour y parvenir : c'est d'ordinaire la conquête d'abondantes richesses ou de belles femmes. Certains mythologues, comme D. G. Brinton et Walter Hoffmann (*XIVth Ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*, 1896) ont tenté d'expliquer cette apparente contradiction par une sorte de dégénérescence graduelle des mythes de cette classe qui étaient, d'après eux, sous leur forme primitive plus purs et d'inspiration plus élevée et se sont mêlés ultérieurement à des contes d'allure grossière et qui étaient originairement tout à fait étrangers au cycle mythique où figurent les héros civilisateurs et les démiurges. Mais de cette pureté, de cette « moralité » originelles des mythes, nous n'avons ni preuve, ni commencement de preuve et d'autre part, comme le fait très justement remarquer M. Boas, il est impossible de comprendre pourquoi ce serait précisément à la légende des bienfaiteurs de l'humanité que seraient venus s'agréger, avec la régularité d'une loi, ces contes brutaux et sensuels. L'hypothèse que propose pour son compte M. Boas, a au contraire tout le mérite de la vraisemblance, et nous semble fournir une très satisfaisante solution de la difficulté, à notre sens d'ailleurs plus apparente que réelle (ce qui nous choque ne choque pas l'Indien dont l'esprit a engendré ces mythes et ces légendes) que soulève le mélange des éléments de nature si diverse et presque si opposée qui voisinent dans ces récits merveilleux. D'après lui, à l'origine le héros civilisateur, corbeau, chien ou coyote, ne poursuit que des fins égoïstes et ne travaille que dans son propre intérêt. Si l'humanité retire profit de ses travaux et de ses victoires, ce n'est que par ricochet et comme fortuitement. Il n'a pas en vue le bien qu'il peut faire aux hommes, les motifs altruistes n'ont pas de place en sa conscience, c'est à lui seul qu'il songe et s'il arrive qu'il ait transformé le monde pour le plus grand

Digitized by Google

avantage de ceux qui l'habitent, c'est que leurs besoins et leurs intérêts se sont trouvés d'accord avec les siens. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer dans sa légende, à côté de ses bienfaisants exploits des actes de méchanceté pure, des tromperies et de voir son ingéniosité et sa persévérance s'allier à la plus grossière sensualité : ce serait la pire des erreurs que de regarder Yehl ou Kunyan à travers le Prométhée d'Eschyle. On comprend aisément, si l'on se place à ce point de vue, que les échecs et les déceptions se mêlent aux succès dans les aventures de ces démiurges; ce sont des êtres intelligents, adroits et forts, investis de dons magiques éminents, mais auxquels n'appartient pas cette souveraineté sereine que nous attribuons aux dieux ; perpétuellement en lutte, ils sont vaincus ou ils triomphent, suivant qu'ils se heurtent à de plus puissants qu'eux-mêmes ou à de plus faibles, et il arrive qu'un homme en sache plus long qu'ils ne savent et ait le dessus dans ces combats de ruse, de subtile vigueur et de magiques prestiges où ils sont passés maîtres. Peu à peu, à mesure que se fait l'éducation de la moralité de ceux qui content ces légendes, ils en arrivent à attribuer aux actes bienfaisants du dieu des motifs désintéressés; la reconnaissance que l'on éprouve pour ses services illumine son caractère d'une gloire imméritée; on le juge bon parce qu'il fait du bien. Mais à côté des traits de générosité qui marquent les principaux épisodes de sa légende, de la pitié active que manifeste sa conduite envers les hommes, bien des incidents subsistent où se montre à découvert la grossièreté de ses appétits. De génération en génération, la crudité de son égoïsme devient moins flagrante : il n'agit pas encore en vue du bonheur des hommes ou même de la prospérité de la tribu à laquelle il a accordé sa protection spéciale, mais les travaux auxquels il se livre, les luttes qu'il soutient, il y est déterminé par la pensée d'un ami personnel qu'il désire obliger ou dont il veut reconnaître les services. Lorsque la notion que l'on se formait de ces démiurges s'est encore épurée et qu'ils ont commencé à apparaître à la conscience indienne comme les instruments de la justice dans le monde, comme des redresseurs de torts, les fourberies et les brutalités, dont la tradition les faisait les auteurs, a constitué dès lors avec le caractère même qui devenait le leur un contraste si choquant, qu'un dédoublement s'est produit de leur personnage en deux êtres distincts dont l'un est demeuré le chercheur d'aventures, sans scrupule ni pitié, rusé et intrépide, et malgré cela souvent berné ou vaincu, tandis que l'autre se manifestait dans toute sa gloire de héros civilisateur. Il est bon d'ajouter que bien souvent les missionnaires ont inféré

Digitized by Google

des actes de ces divinités indiennes à leurs mobiles et, influencés inconsciemment par leur conceptions chrétiennes, leur ont prêté des sentiments que ne songeaient pas à leur attribuer ceux qui contaient leur légende.

Dans la région étudiée par M. Teit, il n'y a pas moins de quatre personnages ou groupes de personnages distincts, auxquels est dévolu ce rôle de démiurge, d'inventeur des arts et de créateur des coutumes ; ce sont le *Coyote*, les trois frères *Qoaqlqal*, *Kokwela* et le *Vieil Homme* ; il faut noter ici que c'est beaucoup plutôt aux transformations du monde physique qu'ils donnent leur effort qu'à la création des institutions sociales. De ces démiurges le plus important, et de beaucoup, c'est le Coyote ; autour de lui se sont cristallisés bon nombre de mythes étiologiques et il joue dans l'histoire légendaire des premiers âges de l'humanité le rôle essentiel. On ne saurait attribuer la présence à ses côtés des autres héros civilisateurs à un dédoublement de son personnage, pareil à celui dont nous avons essayé d'indiquer le mécanisme psychologique ; ils ont en effet une physionomie morale toute pareille à la sienne et les motifs altruistes semblent aussi mal représentés chez les uns et les autres. Il semble qu'on expliquerait plus aisément cette multiplicité de personnages pour une même fonction par des emprunts aux traditions des tribus voisines. D'après M. Boas, les légendes relatives aux Trois Frères auraient éte empruntées aux populations qui habitent sur le cours inférieur du Fraser et celles qui se rapportent au *Vieil Homme*, aux Pieds-Noirs et aux Cootenays. Bien que le Kowkela (*Peucedanum*) joue un rôle important dans les cérémonies rituelles des tribus qui vivent dans la basse vallée du Fraser, on ne peut dire que c'est de cette région que proviennent les traditions où figure cet étrange personnage à forme humaine et qui a une racine pour père, puisque c'est seulement chez les Indiens de la Thompson River que l'aneth fétide est ainsi personnifié. Le fait que les divers héros civilisateurs ne sont pas de même origine, rend aisément compte des conflits qui s'élèvent entre eux et qui fournissent à ces contes une abondante matière. Ces constants emprunts, qu'une analyse détaillée du cycle du Coyote met en lumière, ont introduit dans le légendaire de toutes les tribus indiennes de cette région bon nombre de récits merveilleux qui n'ont pour ceux qui les redisent aucune valeur symbolique et mythique, mais qui sont simplement des contes ; on n'y peut saisir la pensée du conteur que dans les transformations qu'a dû subir le récit pour s'adapter à des conditions sociales différentes de celles où vit la population dont les croyances ont trouvé

Digitized by Google

dans ce mythe une forme concrète et arrêtée. C'est ainsi que la rivalité entre les clans tient dans les légendes des tribus de la côte une place qu'elle ne saurait tenir chez les Nlakapamux, mais il se fait une altération aussi légère que possible de la tradition et chez les Indiens du Delta du Fraser, de très près apparentés aux Indiens de la Thompson River, l'ancêtre mythique d'un village, ancêtre souvent thériomorphique, joue le rôle qu'ailleurs occupe l'animal totem. Et cette notion de l'ancêtre commun donne plus de cohésion à la communauté et lui permet une résistance plus efficace à des sociétés plus avancées en organisation, elle réagit sur la structure sociale et les coutumes qu'elle engendre la renforcent à son tour.

La plupart de ces mythes se rapportent à une période où le monde était peuplé par des êtres à forme humaine, mais très semblables aux animaux et que les Indiens appellent *spetakl*. Il n'y avait pas alors d'arbres; les poissons n'existaient point encore ni la plupart des plantes. Les *spetakl* étaient experts en l'art de la magie et bon nombre d'entre eux s'adonnaient au cannibalisme; leurs enfants atteignaient en quelques mois l'âge adulte. C'est dans leur lutte avec les *culture-heroes* que bon nombre de ces *spetakl* se sont vu dépouiller en partie de leurs pouvoirs surnaturels, et réduits à la condition de simples animaux. Les meilleurs d'entre sont au contraire devenus des hommes. Ce triage a été l'œuvre du vieux Coyote d'abord et des trois frères Qoaqlqal, puis du Vieil Homme. Voici très rapidement énumérés quelques-uns des principaux épisodes de ce cycle légendaire.

P. 20. Une version du Déluge. Le Coyote s'en échappe seul et devient le père d'une humanité nouvelle; il prend des arbres pour épouses. C'est au Déluge qu'est due l'existence des lacs et des rivières des montagnes.

P. 21. *Nliksentem*. C'est l'histoire d'un voyage au ciel d'un fils du Coyote, que son père a fait grimper à un arbre surnaturel pour se débarrasser de lui et s'emparer pendant ce temps de sa femme. Il peut regagner la terre, grâce à l'assistance que lui prête l'Araignée, après avoir été battu par des paniers sur lesquels il a prononcé une malédiction, qui les condamne à devenir les serviteurs de l'homme, et s'être pris de querelle avec de vieilles femmes aveugles qu'il a transformées en perdrix... Le Coyote, qui entraîné au loin par les eaux du fleuve, où l'a fait tomber la vengence de son fils, se transforme en poisson, puis en enfant; c'est grâce à lui, qui a rompu une digue, que les saumons peuvent maintenant remonter dans les rivières.

P. 30. Aventures du Coyote avec un cannibale. Il transforme ses ex-

Digitized by Google

créments en un chien couvert de pointes de flèches qui dévore le chien du cannibale, auquel il a du reste persuadé qu'il est lui-même mangeur d'hommes en échangeant adroitement les plats où chacun d'eux à vomi. Il obtient de *Cukatana* en échange de son chien une baguette magique qui fait sortir du sol, dès qu'on l'en frappe, un daim fraîchement tué. Mais il frappe trop de coups de suite, et est presque écrasé sous la multitude des daims qui reviennent à la vie et lui enlèvent sa baguette.

P. 31. Enlèvement de concert avec l'Antilope d'une balle étincelante aux gens de Lkamtcin. Ses fils périssent dans l'entreprise. Il venge leur mort en construisant avec les fragments de la balle et des excréments un élan magique qui les massacre en grand nombre.

P. 34. Les filles du Coyote, mariées à des chasseurs, s'égarent en allant voir leur père et arrivent au pays des morts où elles tombent entre les mains d'un cannibale qui les met à la marmite. Elles réussissent à sortir du pot et sont sauvées par leurs chiens, l'ours grizzly et le crotale, qui viennent les chercher jusque dans l'Hadès. Au cours de la poursuite, elles se réfugient sur des arbres qu'elles ont fait pousser en jetant sur le sol des poils arrachés à leur pubis. Ce trait se retrouve dans plusieurs autres contes.

P. 36. *Histoire des sœurs qui épousèrent le Coyote et le Lynx.* — C'est un conte merveilleux, où s'insèrent des mythes étiologiques (explication de la forme actuelle du Lynx, de celle du nez du lièvre, etc.). L'épisode s'y retrouve de la conception surnaturelle (par la salive). Il se mêle aussi à cette histoire un mythe sur l'origine du feu. Le fils cadet du Coyote engage une lutte contre un cannibale; il triomphe de lui en une série d'épreuves et évite ses pièges grâce aux avis de la Souris à courte queue; il finit avec l'aide de son père par le transformer en un bloc de glace ainsi que tous les siens.

P. 42. Récit des pérégrinations à travers le monde des trois frères Qoaqlqal qui changent en pierre presque tous leurs adversaires.

P. 45. Histoire de *Kokwela*, le fils de la racine et de ses rivalités avec Qoaqlqal.

P. 48. Récit de la rivalité du Vieil Homme avec le Coyote. Ils reviendront tous deux de leurs lointaines demeures, ramenant avec eux les Indiens morts.

P. 49. L'Ascension au ciel du Vieil Homme. Il en reviendra sur des nuages de fumée de tabac.

P. 50 et 51. Mythes étiologiques relatifs à l'origine des cygnes et des daims.

Digitized by Google

P. 53. Le Soleil était autrefois tout proche de la terre et massacrait les hommes. Un joueur, qui avait tout perdu, se rend auprès de lui en traversant un lac sur un nuage. Le fils du Soleil le cache et l'empêche d'être dévoré par son père. Il lui fait de superbes présents. Le Plongeon et l'Oie donnent au joueur leurs filles en mariage. Il les amène au Soleil qui promet en retour de s'éloigner de la terre et de ne plus tuer les hommes.

P. 54. Le Soleil actuel est la fille d'un chef qui vivait à Lkamtcin et qu'il a ainsi transformée pour la punir de l'avoir négligé après son mariage. Le vieux chef était déjà sans doute un porteur de lumière, puisque le mari de la jeune femme l'avait abandonnée, parce que son contact était trop brûlant.

P. 55. La querelle des vents. Comment elle s'est apaisée par un mariage. Mythe relatif à l'origine des glaces flottantes.

P. 56. Le Tonnerre frappe le sommet des arbres, parce que le Moustique lui a persuadué que c'est là que l'on trouve du sang.

P. 56. Mythes relatifs à l'origine du feu. Il a été dérobé par le Castor et l'Aigle aux gens de Lkamtcin.

P. 57. L'eau et le feu étaient enfermés dans des boîtes en la maison d'un meurtre. L'Élan a ouvert les boîtes, et c'est ainsi que les hommes sont en possession aujourd'hui du feu et de l'eau.

P. 61. Mythes relatifs à l'alternance du jour et de la nuit. Elle résulte de la lutte de l'Ours et de l'Écureuil rayé (*chipmunk*) dont l'un voulait éteindre un feu et l'autre le faire briller d'un vif éclat.

P. 62. Histoire du mariage d'une fille et d'un chien. Leurs enfants sont des hommes, mais revêtus de peaux de chien qu'ils dépouillent à certaines heures.

P. 74 et 75. Histoire de l'enfant Loup et de sa grand'mère et Histoire de Stetso. Le personnage y apparaît de l'enfant loup, que la vieille femme instruit dans l'art magique, qui fabrique des armes merveilleuses, apprend à se transformer en animal, et devient le héros vainqueur, après les épreuves cruelles et la misère des premières années où on essaye de le faire périr dans un incendie.

P. 77. Origine du pluvier doré.

P. 78. Histoire du frère qui va délivrer son frère qu'ont enlevé les hommes qui habitent le monde souterrain. Il réussit dans son entreprise grâce à l'aide de l'Araignée et de la Corneille.

P. 79. Histoire d'*Aq*; c'est un géant cannibale que les hommes, dont il a tué les femmes, réussissent à égorger en se cachant sous des vête-

Digitized by Google

ments féminins. Ils trouvent dans son estomac les cœurs de leurs épouses et les ressuscitent en les replaçant dans leur poitrine.

P. 80. Autre histoire de cannibales, de sorcier et d'enfant surnaturel, où se mêle un mythe relatif à l'origine des piquants du porc épic.

P. 83. Histoire des amours d'une femme avec un génie des eaux (*Haxaatko*).

P. 84. Voyage de deux jeunes gens au pays des âmes pour retrouver leur mère. On ne peut entrer dans l'Hadès qu'en se dépouillant de son corps mortel.

P. 85. Dans le conte du Blaireau et du Putois se retrouve la conception de l'identité de l'âme et du souffle.

P. 87. Histoire du jeune garçon qui a pris le Vent au piège et lui a fait promettre de ne plus faire de mal aux Indiens.

P. 91. Mythes relatifs à la lune. Si elle n'est pas plus brillante, c'est que sa jeune sœur est assise sur son visage. Elle se bâtit une maison en temps de neige ou de pluie (halos). Les nuages sont la fumée de sa pipe.

P. 93. *Les Frères.* — Très curieux exemple de contes récents où se mêlent des ressouvenirs mythiques à des épisodes de la vie contemporaine américaine. Les jeunes gens qui luttent contre le Cannibale sont garçons de café. Ils le grisent avec du whiskey.

L'ouvrage se termine par deux contes lillooets dont l'un est une version différente de l'histoire de Kokwela et le second une tradition relative à une tribu qui descendait de sa mère et vivait au fond d'un lac où elle se nourrissait de grenouilles. Un jeune homme, grâce à ses pouvoirs magiques, obtenus par le jeûne, pénètre dans leur humide royaume, épouse deux des filles de la tribu et transforme ses membres en êtres humains en leur faisant manger de la chair de daim.

Un index très complet facilite les recherches dans ce beau livre, qui crée à l'*American Folk-lore Society*, un titre de plus à la reconnaissance des historiens de la religion.

L. MARILLIER.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Claudius Savoye, instituteur à Odenas (Rhône). — **Le Beaujolais préhistorique** (*Bulletin de la Société d'anthropologie de Lyon*, tome XVIII, II, 1898). Lyon, H. Georg; Paris, Masson et Cie, 1899. 1 vol. in-8 de 213 pages.

Le Beaujolais était jusqu'à ces dernières années, presque une terre vierge en ce qui concerne l'archéologie préhistorique. On ne l'avait guère exploré et l'on avait la conviction bien enracinée que les explorations auxquelles on se livrerait donneraient des résultats qui paieraient bien mal les chercheurs de leurs peines. On s'était trompé, et le livre que vient de publier, sous les auspices de la Société d'anthropologie de Lyon et de l'Association française pour l'avancement des sciences, M. Claudius Savoye en fournit la preuve démonstrative. On demeure saisi d'étonnement devant l'étendue de l'œuvre que peut faire un homme intelligent et laborieux, quelle que soit la médiocrité des ressources dont il dispose, et c'est un devoir pour tout homme de science d'exprimer à ce modeste instituteur de village son admiration pour son activité et son énergie au travail et sa gratitude pour l'utile contribution qu'apportent ses recherches à notre connaissance de la Gaule préhistorique. Certes, en plus d'une page apparaissent des affirmations qui dénotent une insuffisante pratique des méthodes de l'érudition et une certaine inexpérience de la critique, mais il ne siérait point ici de se montrer sévère et il y aurait je ne sais quelle désobligeante pédanterie à relever les erreurs où une philologie un peu aventureuse conduit parfois M. S. ou à noter la trop grande confiance avec laquelle il lui arrive d'accepter les interprétations d'écrivains d'autorité douteuse et le travers où il tombe plus souvent qu'il ne faudrait de citer comme un document authentique une page d'un manuel de seconde ou de troisième main. Ce ne sont pas des dissertations historiques, mais des matériaux archéologiques que nous allons chercher en ce volume et nous ne courons nul risque d'être déçus, si nous n'y cherchons pas autre chose. M. Savoye, sous l'habile direction de M. le professeur Chantre, a fait une ample moisson et il a su classer et grouper les matériaux, qu'il a ainsi mis au jour, avec une clarté et un ordre parfaits. Il a pris d'ailleurs le mot d'archéologie préhistorique au sens large, et ne s'est pas borné à collectionner des silex taillés, des agrafes de bronze et des fragments de poterie, il a recueilli des traditions et des légendes et noté les coutumes et les pratiques qui lui ont paru dignes de l'intérêt du folk-loriste ou de l'historien.

Digitized by Google

Le livre de M. S. est précédé d'une Introduction où il esquisse à grands traits l'orographie, la géologie et l'hydrographie du Beaujolais. Il est divisé en six chapitres consacrés : le premier aux stations de la période paléolithique (époque chelléenne et époque moustérienne); le second à la période néolithique (les stations, les palafittes du gué de Grelonges, les mégalithes); le troisième aux gisements archéologiques des berges de la Saône; le quatrième aux grottes, refuges et camps retranchés; le cinquième à la période des métaux (âge du fer, âge du bronze, les tumuli) et le sixième au folk-lore. Il se termine par un répertoire par communes des découvertes préhistoriques faites en Beaujolais et par un recueil de quatre jolies chansons de mai.

Parmi les objets trouvés, il faut signaler des disques de pierre schisteuse, percés en leur centre d'un trou (p. 73), découverts à la station néolithique de Boitrait, et où plusieurs archéologues ont vu des amulettes (cf. Dr Marchant, *Description de disques de pierre de diverses localités*).

Les mégalithes sont rares dans l'est de la France et en Beaujolais il n'en existe pour ainsi dire pas, mais les noms d'un très grand nombre de lieux-dits montrent qu'il n'en a pas toujours été ainsi. M. S. attribue à l'Église la destruction de ces pierres dressées, de ces allées et de ces maisons des fées dont la tradition et l'onomastique concordent à établir l'existence à une période antérieure. Il semble que le désir des propriétaires d'utiliser des pierres tout extraites de la caverne ait pu contribuer en une large mesure à cette disparition des mégalithes en un pays couvert comme celui-là de maisons et de murs de clôture. Au voisinage des anciennes pierres sacrées se sont plusieurs fois élevées de petites chapelles où l'on allait prier le saint pour la guérison de telle ou telle maladie. Les chapelles de Saint-Ennemond (commune de Cercié), de Saint-Pierre (commune de Charentay), de Rofray (à Saint-Georges de Resseins) renfermaient ou renferment encore des pierres miraculeuses que l'on racle avec un couteau pour obtenir une sorte de poussière que l'on fait avaler aux malades qui viennent en pèlerinage. La pierre de Rofray avait des propriétés fécondatrices; elle était scellée à l'extérieur de la chapelle, derrière l'autel. Il existe enfin en Beaujolais quelques pierres à cupules ou à bassins : les principales sont les Pierres des Fées de Saint-Just d'Avray et la pierre de Clévis (p. 108 et seq.). On conduit à la pierre de Clévis les enfants lents à marcher et d'autres malades. Pour obtenir la guérison, il faut uriner dans les trous de la pierre.

P. 150. M. S. fait mention de trois nécropoles juxtaposées dont l'une remonte à l'âge du bronze, la seconde à l'âge du fer et la troisième à l'époque gallo-romaine : ce sont des sépultures à incinérations (Corcelles).

Il existe en Beaujolais quelques tumuli qui portent dans le pays le nom de *poypes*. Ils sont considérés comme le séjour d'êtres surnaturels. Les gens du pays croient que le Crêt-du-Py (tumulus probable dans la commune de Ville-sous-Jarmoux) renferme un trésor dont les pièces principales sont un veau, un bélier, un mortier et un pilon en or massif. Le tertre s'ouvre une fois par an, la nuit de Noël, au premier coup de minuit et se referme au dernier (p. 161). A

Digitized by Google

côté se trouve une fontaine sacrée dédiée à saint Clair et dont les eaux, qui guérissent les maux d'yeux, font voir clair[1].

Dans le chapitre plus spécialement consacré au folk-lore, il faut relever surtout ce qui concerne les fées et les lutins (p. 169 et seq.). Dans les environs de Tarare[2] les fées, contrairement aux plus habituelles traditions, passaient pour être fort laides; on se les représentait le corps couvert d'un pelage de couleur sombre. Elles sont regardées comme ayant quitté le pays. Autrefois, elles achetaient aux hommes les porcs dont elles avaient besoin. On voyait revenir de la glandée, une bourse attachée au cou, la bête qu'elles avaient choisie pour le lendemain; si l'on avait gardé la bourse, elle ne reparaissait plus. Les fées sont appelées suivant les lieux : fayettes, fayules, fioles, fous, fadettes. Elles font le métier de lavandières de nuit, qui, en d'autres pays, est dévolu aux âmes des morts. Elles hantent les fontaines, les rochers et les forêts où elles dansent la nuit. Bienveillantes aux hommes, elles sont aisément irritées, et c'est une fée qui a fait se rompre la digue de la Croix-de-l'Étang et provoqué l'inondation qui a détruit une partie de la ville d'Ouroux (p. 173). Les fontaines où elles fréquentent ont des vertus curatives. M. S. donne la liste des principales d'entre elles et des autres lieux qu'elles habitent de préférence. La vierge et les saints s'y sont souvent substitués aux fées; saint Martin en particulier a pris la place des fées Martes ou Martines, hideuses et impudiques vieilles à peine vêtues. Des dames noires leur sont apparentées, dont l'apparition est souvent présage de mort ou de malheur : telle la dame du château de Gorze (p. 181). Les traditions relatives à la « Berthe », qu'accourse le diable ou Colo, à la chasse du chasseur sauvage où Ganelon a pris la place de Hellequin, à Gargantua, à la ville maudite (à Malandry près de Cogny) où reviennent la nuit de Noël les âmes des anciens habitants, sont encore vivantes. On retrouve en Beaujolais (p. 185) la croyance aux lutins ou servants qui vivent auprès des chevaux et tressent leurs crinières. Les feu-follets sont regardés comme des esprits; ils portent le nom de *Ardis*. Certains arbres, hêtres, ormes ou chênes gigantesques (p. 188 et seq.) étaient encore, à une époque assez récente, l'objet d'une vénération superstitieuse.

M. Savoye mentionne (p. 189) la croyance encore vivante à certains animaux fantastiques, le serpent ailé qui porte une escarboucle sur la tête, le *cretou*, lézard rouge, à la morsure mortelle qui naît de l'œuf du coq, etc.

Le chapitre se termine par quelques brèves indications sur les fêtes du 1er mai et du solstice d'été, sur les pleureuses salariées de Belleville-sur-Saône, sur l'habitude (encore en usage dans la vallée d'Azergues) de cacheter avec quelques gouttes de cire le nombril des morts, sur les coutumes de mariage, les jeteurs de sorts et la médecine magique. M. S. fait mention (p. 195) du sacrifice ma-

1) Les ménagères ne mettent pas couver d'œufs durant toute l'année le jour de la semaine où est tombée la fête du saint, parce que les œufs resteraient *clairs* et que l'on n'aurait pas de poussins.

2) Cf. Melville Glover, *Monuments préhistoriques des environs de Tarare*.

Digitized by Google

gique d'une chèvre brûlée à minuit dans le lit d'un ruisseau. Le sacrifice était accompli pour obtenir un héritage. Le fait s'est passé, paraît-il, dans la commune de Quincié, il y a une douzaine d'années.

L. MARILLIER.

W. MARSHAM ADAMS. — **The Book of the Master or the Egyptian Doctrine of the Light born of the Virgin Mother.** Illustrated. — Londres, John Murray, 1898, in-8°, XXII-204 p.

La théorie exposée dans ce volume repose sur une idée que je crois juste pour ma part et que j'ai indiquée à plusieurs reprises : les tombes particulières ou royales, — et qu'est-ce que les Pyramides en général, sinon des tombes royales? — sont construites sur un plan analogue à celui que les Égyptiens attribuaient au séjour souterrain des morts, à la *maison secrète* d'Horus, dans laquelle il avait caché la momie de son père Osiris. Si donc on peut retrouver dans les Pyramides, et plus particulièrement dans la Grande Pyramide, des dispositions qui rappellent celles dont nous parlent certains chapitres des Livres Funéraires, surtout du *Livre des Morts*, il ne faudra point s'en étonner. La manière dont certains textes reviennent aux mêmes places dans les mêmes chambres des Pyramides de Sakkarah montre en effet que chaque chambre, chaque couloir, et dans chaque chambre et chaque couloir, chaque muraille avait une valeur spéciale pour la conservation ou pour le bien-être du mort. Toutefois, il ne me paraît pas qu'il faille pousser cette conception au delà d'un certain point, et tâcher de prouver que les moindres détails de construction de la Grande Pyramide répondent à telle ou telle localité citée dans les prières du *Livre des Morts*, ni que l'ensemble de l'édifice représente non plus le tombeau d'un Pharaon humain, Chéops, mais celui d'un Pharaon divin, Osiris. C'est ce que fait pourtant M. Marsham Adams, et, pour rendre plus sensible à l'esprit du lecteur la corrélation qu'il établit entre le plan des régions intérieures de la Grande Pyramide et la succession d'épreuves ou d'aventures par laquelle le mort passe avant d'arriver à la gloire souveraine, il conduit l'âme désincarnée par les chambres et par les couloirs, en notant le chapitre du *Livre* qui lui paraît décrire l'acte d'initiation mystique accompli dans les uns et les autres.

Les quatre derniers chapitres de son ouvrage sont le récit animé de ce voyage à travers la Pyramide, depuis le moment où la survivance humaine, ayant acquis les premiers éléments de la sagesse, se présente au seuil de l'édifice et postule son initiation, jusqu'à celui où ayant franchi tous les obstacles et surmonté toutes les épreuves, elle devient maîtresse du grand secret et elle voit le dieu dévoilé face à face.

Le système est déduit d'un bout à l'autre avec la rigueur de logique propre aux systèmes de ce genre. L'auteur a lu beaucoup de textes égyptiens, et il en

Digitized by Google

a extrait nombre de passages qui, groupés ingénieusement, prêtent une apparence de vraisemblance à son exposition. Il a bien composé son œuvre, il l'a écrite d'un style ferme et plein, et la conviction profonde qui l'anime lui a inspiré des pages d'une véritable éloquence. Je doute qu'il se trouve beaucoup de gens du métier ponr accepter les résultats auxquels le développement de son idée l'a conduit.

G. Maspero.

H. U. Meyboom. — **Het christendom der tweede eeuw** (Le christianisme du deuxième siècle). Groningue. Wolters. 1 vol. in-8°, 1898.

Le livre de M. Meyboom, professeur à l'université de Groningue, sur le christianisme du IIe siècle est un manuel à l'usage des étudiants en théologie. Il couvre à peu près la même période que l'ouvrage de Renan sur les *Origines du christianisme* ; toutefois il fait rentrer Tertullien et Clément d'Alexandrie dans cette étude du christianisme primitif. Par contre, M. Meyboom ne consacre qu'un appendice assez court au christianisme du Ier siècle.

Le plan est d'une clarté parfaite. Après avoir esquissé l'état religieux du monde païen au IIe siècle, M. Meyboom divise son ouvrage en trois chapitres, traitant successivement de la *propagation du christianisme*, de son *évolution interne* et de son *organisation extérieure*. — Le premier chapitre est subdivisé en quatre paragraphes. Dans le premier, l'auteur constate qu'au IIe siècle le christianisme était déjà prêché et connu dans tout l'empire romain; dans le deuxième il apprécie le travail missionnaire des premiers chrétiens, et dans les deux autres il examine brièvement les écrits où les païens attaquent le christianisme et où les apologètes le défendent. — Le deuxième chapitre traite en trois paragraphes du judéo-christianisme, du pagano-christianisme et du catholicisme naissant. — Le troisième chapitre, enfin, compte cinq subdivisions d'inégale grandeur où l'auteur cherche une réponse aux questions suivantes : Comment se sont formées les communautés primitives ? Qui les gouvernait ? Où et quand les chrétiens s'assemblaient-ils ? Quelles étaient les formes de leur culte ?

Le livre de M. Meyboom se distingue, comme nous l'avons dit, par la clarté du plan. Les nombreuses notes, renvoyant le lecteur aux sources, en font un précieux instrument de travail pour les étudiants. Faut-il regretter que l'auteur ait trop pensé à ses élèves en composant son ouvrage? Nous le croyons. Un laïque, même désireux de s'instruire, sera rebuté par les termes d'école et par les trop nombreuses citations grecques et latines, qui alourdissent singulièrement le style sans ajouter à la clarté de la pensée.

M. Meyboom se montre historien scrupuleux dans son étude du IIe siècle. Mais nous regrettons vivement de retrouver dans son ouvrage les hypothèses

Digitized by Google

aventureuses qu'un certain modernisme nous présente comme dûment prouvées et qui refont, à leur manière, les temps apostoliques. Les livres du Nouveau Testament datent tous du IIe siècle ; les lettres de Paul sont apocryphes ; la valeur historique des autres épîtres est à peu près nulle ; les évangiles ne méritent aucune créance.

En résumé, aucun livre du Nouveau Testament ne peut vraiment nous renseigner sur les origines du christianisme. Dans un paragraphe intitulé *Suppositions*, M. Meyboom se rattache à l'hypothèse de Lohman, corrigée d'ailleurs par lui-même. D'après cette hypothèse, il aurait existé en Palestine, au commencement de l'ère chrétienne, un pieux rabbin à « tendances cosmopolites » portant le nom de Jésus de Nazareth.

Mais ce Jésus n'aurait qu'un rapport assez lointain avec le Christ des évangiles. Ce dernier ne serait que la personnification de la nation juive elle-même avec sa patience, sa foi inébranlable et son enthousiasme prophétique.

Cette hypothèse est jugée depuis longtemps.

Disons encore que nous avons été quelque peu surpris de ne voir cité nulle part le livre de M. Jean Réville sur les Origines de l'épiscopat. Pourquoi donc les théologiens hollandais se tiennent-ils si peu au courant des publications françaises?

Néanmoins, tel qu'il est, le livre de M. Meyboom, rendra de réels services aux étudiants.

F. Krop.

Popular Studies in Mythology, Romance and Folk-lore. Nos 3, 4, 5 et 6. — Londres, D. Nutt, in-16.

A. Nutt. — **Ossian and the ossianic Literature.** — 1899, 61 p.

Jessie L. Weston. — **King Arthur and h s Knights. A survey of arthurian Romance.** — 1899, 40 p.

Ch. J. Billson. — **The popular Poetry of the Finns.** — 1900, 37 p.

A. Nutt. — **The fairy Mythology of Skakespeare.** — 1900, 40 p.

Les *Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore* qu'édite D. Nutt se sont enrichies de quatre nouvelles plaquettes (voir *Rev. Hist. Rel.*, t. XL, p. 340-41). A en juger par les deux premières, on pouvait prévoir que cette série de courtes monographies serait exceptionnellement intéresssante et utile ; cette prévision n'a point été démentie et cette publicatiou créera à M. Nutt, qui en a déjà tant d'autres, un titre nouveau à la reconnaissance des mythologues, des folk-loristes et des historiens.

3. — M. Nutt a esquissé dans ces 60 pages un tableau sommaire de la littérature ossianique. Après avoir montré que, si Macpherson avait mis a profit les

Digitized by Google

traditions gaéliques du cycle d'Ossian, il leur avait fait subir de telles altérations que son œuvre, où les beautés poétiques abondent, ne saurait être de nulle utilité pour la connaissance des croyances, des coutumes et de la mythologie populaire de l'Écosse et de l'Irlande, il a brièvement décrit les sources où nous pouvons puiser pour écrire le chapitre d'histoire littéraire qui a trait aux poèmes héroïques de l'Irlande méridionale. Les plus anciens textes nous sont conservés dans des manuscrits irlandais du XIe et du XIIe siècle et les récits en prose et en vers qu'ils contiennent remontent sans doute à une période antérieure de 150 à 250 ans à l'époque où ont été écrits les manuscrits que nous possédons. Mais dans son ensemble, la littérature ossianique est de date beaucoup plus récente; quelques-uns des textes les plus importants remontent très probablement au XIIe et au XIIIe siècles; ils nous été conservés dans les manuscrits du XIVe et du XVe siècles. De beaucoup les plus nombreux sont les poèmes à demi narratifs, à demi dramatiques que renferment les manuscrits écrits en Écosse de la fin du XVe au milieu du XVIIe siècle, et en Irlande du XVIe siècle jusque vers la moitié de ce siècle-ci. Enfin il s'est conservé oralement en Écosse et en Irlande un grand nombre de ballades et de contes en langue gaélique dont les héros sont Ossian et ses camarades. Si tous ces poèmes et ces récits légendaires étaient imprimés à la suite, ils rempliraient de huit à dix milliers de pages in-8°. On les peut distribuer en trois groupes : prémédiéval (manuscrits des XIe et XIIe siècles); médiéval (manuscrits des XIVe et XVe siècles) et post-médiéval. En dépit des différences de style et de ton qui les séparent, il y a entre ces trois groupes de contes et de poèmes une frappante homogénéité.

La tradition fait d'Oisin (Ossian), le fils de Finn Mac Cumhail, qui fut chef d'une sorte de bande, organisée en armée professionnelle, et que les historiens de l'Irlande, qui écrivaient au Xe et au XIe siècles, font vivre vers le IIIe siècle de notre ère. S'il y a quelque élément historique dans toutes ces légendes, c'est sans doute la rivalité de la bande de Finn avec le Clanna Morna et la part qu'ils ont prise tous deux aux luttes que soutenaient sans cesse les uns contre les autres les petits rois du pays. La petite armée de Finn passe pour avoir été détruite tout entière à la bataille de Gabhra, à l'exception de quelques-uns des Fenians dont la vie se prolongea miraculeusement jusqu'à l'arrivée de Patrick dans l'île d'Erin deux siècles plus tard. Le degré d'historicité de cette tradition et la foi qu'il convient de lui accorder n'ont d'ailleurs qu'une importance extrêmement secondaire, puisque d'une part, c'est en réalité dans le pays de féerie que nous transportent les poèmes ossianiques et que d'autre part le tableau que nous y pouvons trouver des mœurs et des habitudes des personnages mis en scène ne correspond pas à ce que nous savons de l'état de l'Irlande au IIIe siècle et semble avoir été composé avec des traits qui tous ont été empruntés au IXe et au Xe siècles, dont l'histoire a été projetée dans le passé par les bardes irlandais.

Les textes, qui appartiennent au premier groupe, sont relativement de très faible étendue, mais ils renferment tous les thèmes qui recevront de plus amples développements aux siècles suivants. Les notes caractéristiques des

Digitized by Google

poèmes du cycle ossianique, le vif sentiment par exemple de la nature peuvent déjà y être relevés. Les principaux personnages qui apparaissent en ces anciens récits sont Finn lui-même, son fils Ossian, et le fils de sa sœur Caoilte, son petit-fils Oscar, Goll, le chef du Clanna Mana, Fergus, le poète de la bande guerrière et Diarmaid qui enleva Grainne, l'épouse de Finn. Ils sont épris de chasse autant que de guerre et vivent en un pays où la magie et les métamorphoses règnent en maîtresses.

A la période suivante, les poèmes ossianiques prennent dans l'ensemble de la littérature irlandaise une importance relative beaucoup plus considérable. Ils semblent avoir conquis la vogue qui jusque-là avait appartenu aux sagas du cycle de l'Ulster où étaient narrés les exploits de Conchobor, de Cuchulinn et de leurs amis. Cela tient, d'après M. Nutt, à ce que la prééminence avait alors passé en Irlande des Hy Neill, qui dominaient dans le nord à la famille d'un chef du Munster, Brian du Dalq Cais. Et c'est peut-être aussi à cela qu'est due la place prépondérante qu'occupe dans les poèmes de ce groupe la lutte des Fenians contre les *Lochlannach* : Brian était considéré comme le champion des Gaëls contre les envahisseurs étrangers et ses exploits colorent de leurs reflets les actes héroïques des compagnons de Finn. Le texte le plus ancien, le plus important et le plus long de cette période, c'est le Colloque des Anciens (*Agallamh na Senorach*), sorte de dialogue entre Caoilte, seul survivant avec Oisin, de la bande des Fenians, saint Patrick et les chefs qui offrent l'hospitalité au vieux héros. La bonne grâce et la courtoisie réciproques des guerriers et des chefs païens et de l'apôtre de l'Évangile, le respect et la sympathie qu'ils se témoignent, l'avidité avec laquelle Patrick et ses clercs écoutent les récits des exploits des jours anciens et la mélancolie douce, les regrets sans amertume avec lesquels se tournent vers le passé les regrets de Caoilte, sont au nombre des traits les plus frappants des contes et des poèmes de ce groupe. Ces récits cependant ne nous font pas sortir du pays de féerie; si les éléments purement romanesques (expédition des Fenians à la recherche de trésors ou de belles fiancées, aventureuses traversées, sanglantes batailles, chasses à travers les forêts, princesses arrachées à la tyrannie d'un mari ou d'un prétendant abhorré) tiennent une assez large place dans cette littérature, le thème de beaucoup le plus fréquent, ce sont les relations de Finn et de ses guerriers avec les Tuatha de Danann, avec ces dieux de l'antique Irlande, qui se survivent à eux-mêmes dans les fées qui président aux travaux des champs et que révèrent encore les paysans.

Le contraste est frappant entre les récits qui sont mis dans la bouche de Caoilte et les ballades de la période suivante. Ossian est devenu le protagoniste incontesté, tous les personnages sont rejetés au second plan, et entre lui et les clercs qui entourent Patrick, il n'y a plus amitié et respect mutuel, mais une sorte d'aigreur dédaigneuse et de méprisante amertume : l'apôtre cherche à terrifier le vieux héros aveugle pour le convertir au christianisme et proclame la damnation de Finn et de ses compagnons ; Ossian est animé de l'indomptable or-

Digitized by Google

gueil des chefs païens; il s'écrie que s'il avait vu « Dieu » lutter avec Oscar sur la colline des Fians et que Dieu eût été vainqueur, il avouerait alors que c'était un rude homme. Il regarde vers le passé, vers son passé de guerre et d'amour, avec une sorte de désespoir et se raille des joies célestes que promettent les prêtres aux élus. M. Nutt se demande comment on peut expliquer une pareille transformation? Est-ce bien une transformation et est-ce au XIVe et au XVe siècles que s'est produit ce changement dans la conception que se formaient les poètes des relations des dieux et des héros et en ce cas faut-il l'attribuer à l'influence des Gaëls d'Écosse et à la plus ample proportion d'éléments scandinaves dans cette région du domaine celtique? M. N. ne rejette pas absolument cette hypothèse, mais il semble plus favorable à l'hypothèse inverse, qui considérerait les ballades du XIVe et du XVe siècle et les contes plus récents comme les plus authentiques représentants de l'ancienne tradition et les poèmes qui appartiennent au groupe du Colloque comme un essai original de conciliation entre leur foi chrétienne et leur attachement au patrimoine légendaire de leur nation tenté par des poètes à la fois patriotes et pieux.

A côté de ces ballades, à demi narratives, à demi dramatiques, figurent un très grand nombre de récits en prose, les uns d'ailleurs semi historiques, les autres purement romanesques ou fantaisistes et semés parfois d'incidents plaisants et presque grotesques. La coïncidence est frappante entre les épisodes et les situations qui se rencontrent dans les œuvres cette dernière catégorie et celles qui se retrouvent dans la littérature arthurienne de basse époque; il est probable que les romans de chevalerie franco-anglais ont exercé aux XVe et XVIe siècles une influence asez profonde sur les contes du cycle ossianique, mais ce n'est là qu'une influence secondaire et comme accidentelle. Les contes recueillis dans la tradition orale abondent en traits plaisants et souvent grossiers : l'allure du récit est plus rude et plus sauvage, et le fantastique tient plus de place dans ces contes populaires que dans les sagas romanesques que nous ont conservés les manuscrits. Ici encore M. Nutt estime qu'il s'agit de traditions de forme plus ancienne qui sont demeurées inaltérées dans la mémoire du peuple et n'ont pas subi la transformation littéraire. En toutes ces multiples catégories de la littérature ossianique, les thèmes légendaires sont demeurés les mêmes ou à peu près et nulle part n'apparaît cette peinture réaliste de la vie héroïque, qui caractérise les poèmes du cycle de l'Ulster : tous les personnages se meuvent dans un monde irréel de rêve et de fantaisie où le type idéal du guerrier tient une large place. Cette plaquette se termine par une sorte d'esquisse chronologique du développement de la littérature ossianique et comme toutes les monographies de cette série par une excellente bibliographie critique.

4. — Mlle Weston a fait pour la littérature arthurienne ce qu'a fait M. Nutt pour la littérature ossianique. Après avoir montré comment Arthur avait pu, en dépit de son origine celtique devenir le héros national de l'Angleterre entière, le héros idéal, patrimoine commun des Bretons, des Saxons et des Normands, et conquérir dans la conscience populaire une place que n'avait réussi à con-

Digitized by Google

server aucun des personnages dont la légende avait été importée d'Allemagne dans la grande île d'Occident, elle retrace à grands traits l'histoire de la littérature où sa vie, ses aventures et toute sa personne occupent une si exceptionnelle et si prééminente situation. Si l'Arthur légendaire a conquis sur le monde cette domination dont l'Arthur de l'histoire n'avait point réussi à s'emparer, et a assuré ainsi le rayonnement dans l'Europe du moyen âge du génie celtique, si sa légende est bien chose d'Angleterre et que l'Angleterre peut revendiquer comme sa légitime possession, c'est en langues étrangères qu'ont été tout d'abord écrites les œuvres littéraires consacrées à sa gloire et si la matière des poèmes du cycle arthurien est celtique d'origine, c'est le génie français qui leur a donné la forme sous laquelle ils sont devenus populaires dans toute la chrétienté aux XIIe et XIIIe siècles. Et telle est peut-être la raison pour laquelle, c'est surtout en Allemagne et en France qu'ont été publiés les textes et écrites les études critiques dont la connaissance est indispensable à quiconque veut entreprendre des recherches dans cette province de l'histoire littéraire. Les matériaux nécessaires n'ont du reste été mis à la disposition des érudits par la publication des documents les plus essentiels qu'à une époque relativement récente et le besoin d'éditions critiques se fait encore impérieusement sentir pour certaines œuvres, et qui ne sont pas les moins importantes, de ce cycle littéraire.

Dans cette littérature arthurienne, où sont venus se fondre maints autres thèmes légendaires, d'origine tout à fait indépendante, tels que la légende de Tristan, on peut faire tout d'abord deux grandes divisions : dans l'une viennent se ranger les œuvres en prose, dans l'autre les œuvres en vers. Les poèmes sont, en thèse générale, antérieurs aux récits en prose, ils sont moins encombrés d'incidents et la place qu'y occupent Arthur et ses aventures personnelles est beaucoup moins prépondérante.

Mlle Weston passe en revue les principales figures héroïques de cette littérature romanesque, où circulent les fées, les génies et les enchanteurs, où les guerriers et les princes luttent contre les géants et les dragons et indique quelles sont les œuvres où chacune d'elles a été mise en scène. Pour Arthur lui-même il se faut reporter à l'*Historia Britonum* de Nennius et à celle de Geoffroy de Monmouth, aux *Romans de Brut*, au *Merlin* en prose, à *La mort au roi Artus*, qui est d'ordinaire incorporé dans le *Lancelot* en prose, à *Perceval li Gallois*, et au poème d'Heinrich von dem Türlin, *Diu Króne*. Pour sir Gawain, les sources principales sont le *Conte del Graal* de Chrétien de Troyes et sa contre-partie allemande, le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, *Diu Króne*, *Le Chevalier à la Charrette* et *le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes, et *Syr Gawayne and the Grene Knyghte*; il joue un rôle important dans les *Mabinogion* et dans les fragments de la tradition arthurienne contenus dans les *Triades*. Dans le volume XXX de l'*Histoire littéraire de la France*, M. G. Paris a donné des sommaires de plusieurs poèmes épisodiques dont Gawain est le héros; quelques-uns d'entre eux n'ont jamais été imprimés, d'autres ne se retrouvent que dans la traduction hollandaise en vers du *Lancelot*.

Digitized by Google

Sur Perceval, outre le *Conte del Graal* et le *Parzival* il faut consulter un poème de Robert de Borron, que nous ne possédons qu'en prose; le poème de *Sir Percyvelle of Galles* et *Perceval li Gallois*. Il est identique avec le héros du Mabinogi, *Peredur op Evrawc*; c'est lui qui est originairement le héros de la Quête du Graal; plus tard le rôle qu'il jouait tout d'abord a été dévolu à *Galahad*. La place tenue par *Lancelot* est dans les plus anciens poèmes relativement peu importante. Il est le héros du *Lanzelet* d'Ulrich de Zatzikhoven et du *Chevalier à la Charrette*, mais il semble que dans l'épisode de la délivrance de Guinevère, il ait été ultérieurement substitué à quelque autre chevalier. C'est cependant à sa popularité comme amant de Guinevère qu'il doit la situation prépondérante qu'il a fini par conquérir dans la littérature arthurienne. Il semble que les poèmes relatifs à Tristan aient joué dans le développement de la légende de Lancelot, qui s'est modelée sur celle du neveu du roi Mark, une influence considérable. Sous cette forme nouvelle, elle est devenue la matière du *Lancelot* en prose dont le Merlin amplifié constitue une sorte d'introduction et où sont venus s'agréger d'autres poèmes, tels que l'*Agravain*, la *Queste del Graal* et la *Morte d'Arthur*. Mlle Weston rejette la tradition qui fait de Walter Meys l'auteur du *Lancelot*.

Dans les plus anciens poèmes, qui se rapportent à *Tristan*, sa légende est tout à fait indépendante de celles du cycle arthurien; elle a été d'abord chantée en des *lais* détachés que des trouvères français ont probablement organisés en poèmes suivis dans le cours du XIIe siècle. De ces poèmes, il ne reste que des fragments. Les plus importants se rapportent à ceux qui furent écrits par Beroul et par un Anglo-Normand, Thomas de Bretagne. Ils subsistent en traductions allemandes. Chrétien de Troyes écrivit lui aussi un *Tristan* qui s'est perdu, mais qui a servi, semble-t-il, à la rédaction du *Tristan* en prose. Le plus beau poème où apparaisse le héros est le *Tristan* de Gottfried von Strassburg. C'est du *Tristan* en prose, du *Merlin* et du *Lancelot* que s'est surtout servi Malory pour écrire au XVIe siècle son admirable et poétique compilation, la *Morte d'Arthur*. Miss Weston indique enfin à quelles sources il faut puiser pour la connaissance des personnages secondaires tels que *Galahad*, *Kay*, etc. Elle signale la connexion qui existe entre les poèmes du cycle arthurien et ceux qui appartiennent au cycle du Bel Inconnu et mentionne l'existence de toute une série de poèmes arthuriens isolés, tels que *sir Launfal*, le *Cligès*, l'*Érec* et le *Yvain* de Chrétien de Troyes, le *Méraugis de Portlesguez* de Raoul de Houdenc. L'*Érec* et le *Yvain* ont passé en allemand sous la plume de Hartmann von Aue, et ils ont dans deux des Mabinogion d'exacts parallèles. Ces Mabinogion constituent la version *insulaire* des traditions dont les poèmes de Chrétien représentent la version *continentale*, telle qu'elle était redite par les Celtes d'Armorique. Il est possible que les poèmes français aient exercé une influence sur la forme des poèmes gallois en leur rédaction définitive. Telle est en ses lignes essentielles l'esquisse tracée par Mlle Weston; ce petit livre rendra de précieux services à tous ceux qui voudront s'aventurer dans cette forêt obscure

Digitized by Google

et charmante des poèmes arthuriens et la connaissance de cette littérature légendaire est indispensable à cette étude, qui promet d'être si féconde pour la religion comparée, de la mythologie celtique.

5. — M. Billson a reproduit dans cette plaquette une conférence qu'il avait faite devant la *Société philosophique et littéraire de Leicester* sur la poésie populaire des Finnois. Après un bref historique de l'œuvre de Lönnrot, quelques rapides indications sur les caractères généraux de la poésie finnoise et les habitudes des chanteurs, M. Billson analyse à grands traits les trois recueils où se trouvent réunis les plus importants d'entre les poèmes finnois : le *Loitsurunoja*, le *Kanteletar* et le *Kalevala*; le premier est un recueil de chants magiques, qui est de la plus haute valeur pour la connaissance de la mythologie finnoise; nous aurons bientôt l'occasion d'en parler ici même plus longuement en rendant compte du beau livre de M. Abercromby : *The Pre-and-Protohistoric Finns*; le second est un recueil de poésies lyriques, dont un certain nombre contiennent des éléments mythiques et merveilleux, et dont certaines autres sont rituellement chantées dans de certaines cérémonies, les cérémonies du mariage par exemple. Le *Kalevala* est une œuvre artificielle, mais Lönnrot n'y a presque rien introduit de son cru : ce sont d'authentiques poèmes populaires qu'il a ainsi organisés en une vaste épopée nationale; les éléments mythiques n'ont pas subi d'altérations dans ce travail purement littéraire et l'on peut se servir avec confiance du poème de Lönnrot, comme d'une source authentique pour l'étude des croyances religieuses des anciens Finnois. Quatre cycles de chants : les chants du Sampo où est inséré le mythe de la création, les chants relatifs à Vainamoïnen, les chants de Lemminkainen et les chants de Kullervo ont servi à la construction du poème, où sont venues se fondre d'autres légendes isolés telles que celles d'Arno, de la captivité du soleil et de la lune et de la Vierge Marie. M. Billson donne une rapide analyse de l'épisode de la Quête du Sampo et la traduction partielle à titre d'exemple de la légende d'Arno. Il note l'amour du foyer et de la famille, l'attachement passionné à la nature qui respirent dans toute la poésie finnoise et l'ardent patriotisme qui s'y montre allié à l'horreur de la guerre et des sanglants combats. Il est à souhaiter que cette élégante étude ramène l'attention sur cette province trop négligée de l'histoire littéraire et de la mythologie comparée.

6. — M. Alf. Nutt a réimprimé sous ce titre : « La mythologie du monde des fées dans Shakespare », un discours qu'il avait prononcé en qualité de président de la *Folk-lore Society* et qui avait paru, il y a trois ans, dans *Folk-lore* (T. VIII, p. 29-53). Nous l'avons analysé ici même en son temps (T. XXXVIII, p. 259-61). Tous ceux qui l'ont lu alors trouveront profit et plaisir à le relire sous cette forme nouvelle et seront reconnaissants à M. Nutt des notes bibliographiques dont il a fait suivre son essai.

L. Marillier.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Voici le programme des conférences qui auront lieu à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne, pendant le premier semestre de l'année 1900-1901.

I. *Religions des peuples non civilisés.* — *M. L. Marillier* : Examen de quelques théories récentes relatives au totémisme, les lundis à 5 heures et demie. — L'anthropophagie rituelle et les sacrifices humains (Amérique), les mercredis, à 5 heures et demie.

II. 1° *Religions de l'Extrême Orient et de l'Amérique Indienne.* — *M. Léon de Rosny* : L'enseignement de Confucius, la doctrine du *Tchoung* et la doctrine du *Hiao.* — L'idée de la concurrence vitale et de la réaction conscientielle dans la Chine antérieure à notre ère. — La religion dite des Incas et la littérature péruvienne en cordelettes nouées, les mercredis, à 3 heures un quart. — Explication de textes chinois et coréens; déchiffrement des écritures sacrées de l'Amérique anté-colombienne, les jeudis, à 3 heures un quart.

2° *Religions de l'Ancien Mexique.* — *M. G. Raynaud* : Les cérémonies religieuses de la naissance, du mariage et de la mort. Explication de textes, les vendredis, à 1 heure un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — *M. A. Foucher* : La théorie ancienne et la pratique contemporaine de l'hindouisme, les mardis, à 2 heures. — Explication des Lois de Manou (texte et commentaire) les mercredis, à 3 heures.

IV. *Religions de l'Égypte.* — *M. Amélineau* : Les fouilles d'Abydos (3e année) les lundis, à 9 heures. — Explication de la vie de Schenoudi et de textes du dialecte thébain, les lundis, à 10 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — *M. Maurice Vernes* : Explication des passages de l'Ancien Testament cités ou utilisés par l'Évangile selon saint Mathieu, les lundis, à 2 heures et demie. — Des influences étrangères subies par le Judaïsme au temps de la Restauration, les mardis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — *M. Israël Lévi* : La magie et la démonologie dans le Talmud, les mardis à 4 heures. — Explication des plus anciens traités d'éthique juive, les mardis, à 5 heures.

Digitized by Google

VII. *Islamisme et Religions de l'Arabie.* — *M. Hartwig Derenbourg* : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica*, les samedis à 4 heures et demie. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les samedis à 3 heures et demie.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — *M. J. Toutain* : La religion des Gaulois (suite et fin), des Bretons, des populations riveraines du Rhin et du Danube sous l'empire romain, les samedis, à 2 heures. — La légende de Prométhée d'après le Prométhée enchaîné d'Eschyle, les mardis, à 2 heures.

IX. *Littérature chrétienne.* — 1° *M. A. Sabatier* : Histoire du baptême, de la Cène et des autres rites chrétiens primitifs dans les deux premiers siècles, les jeudis à 9 heures. — Explication de textes relatifs à cette histoire, les jeudis, à 10 heures.

2° *M. Eugène de Faye* : Philosophie grecque et dogme christologique. La christologie des Pères antignostiques, les jeudis, à 11 heures. — Explication de textes choisis relatifs au gnosticisme, les mardis, à 4 heures et demie.

X. *Histoire des dogmes.* — 1° *M. Albert Réville* : Histoire du dogme du péché originel, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° *M. F. Picavet* : Le *De Fato* de Cicéron. Les doctrines stoïciennes, épicuriennes, péripatéticiennes, platoniciennes sur la liberté et le destin; leurs transformations dans le monde chrétien, spécialement aux temps de saint Augustin, de Jean Scot Erigène et de saint Thomas, les jeudis à 8 heures. — Bibliographie de la Scolastique; saint Thomas commentateur, théologien, philosophe et mystique, les vendredis, à 4 heures trois quarts.

XI. *Histoire de l'Église chrétienne.* — 1° *M. Jean Réville* : Histoire de l'Église depuis saint Cyprien jusqu'à Julien l'Apostat, les mercredis à 4 heures et demie. — La Contre-Réformation du XVIe siècle, les samedis, à 4 heures et demie.

2° *Christianisme Byzantin.* — *M. G. Millet* : La querelle iconoclastique, les jeudis, à 3 heures et demie. — La décoration des églises et les doctrines symbolistes, les samedis, à 10 heures et demie.

XII *Histoire du Droit Canon.* — *M. Esmein* : La prohibition du prêt à intérêt en droit canonique, les lundis, à 1 heure et demie. — Les dîmes en droit canonique et dans l'ancien droit français, les vendredis, à 1 heure et demie.

Maître de conférences honoraire : *M. L. Massebieau.*

Cours Libres.

1° *M. J. Deramey* : *Histoire des anciennes Églises d'Orient.* — Histoire de l'Église de Jérusalem depuis la conquête arabe jusqu'à la première Croisade, les lundis, à 3 heures un quart, et les jeudis, à 3 heures.

2° *M. C. Fossey* : *Religion Assyro-Babylonienne.* — La magie et l'astrologie chez les Assyriens, les jeudis, à 5 heures. — Explication de textes magiques et astrologiques, les vendredis, à 5 heures.

Digitized by Google

3° *M. Isidore Lévy : Religions des Sémites septentrionaux.* — Les religions des Mandéens et des Harraniens, les mardis, à 10 heures et demie.

***

Notre collaborateur, *M. Edmond Doutté*, a publié chez l'éditeur Martin, à Châlons-sur-Marne, une intéressante plaquette sur *Les Aïssâoua à Tlemcen.* C'est la description des exercices que font les Aissâoua de cette localité à l'occasion de la fête appelée 'Aïd-eç-çeghîr qui termine le jeûne du Ramadhân. L'auteur y a ajouté des détails extrêmement curieux sur les cérémonies analogues qui se célèbrent au Maroc.

Une autre brochure du même auteur, publiée chez Jourdan, à Alger, reproduit un article sur les *Minarets et l'appel à la prière* qui a paru dans la *Revue Africaine* (1900, t. IV, n° 225).

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 juillet* (c.-r. reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*). — M. *Bouché-Leclercq*, comparaison faite du *totémisme* avec les autres méthodes d'exégèse appliquées aux mythes et rites religieux, estime : 1° que le totémisme ne peut être une explication intégrale et suffisante d'une religion quelconque, même de la religion des tribus chez lesquelles il a été constaté, à plus forte raison, des mythes et cultes helléniques ; 2° qu'il ne peut pas rendre raison de son point de départ (c'est-à-dire du choix de ses totems et tabous) sans recourir au symbolisme, qu'il regarde comme une explication surannée ; 3° qu'il correspond à un état d'esprit très raffiné dans son incohérence, qu'on ne peut pas considérer comme une phase intellectuelle par laquelle auraient passé tous les peuples. En conséquence, M. Bouché-Leclercq pense que le totémisme est une superstition qu'on a voulu indûment généraliser, et que la critique doit, jusqu'à plus ample informé, l'éliminer de l'histoire ou de la préhistoire des peuples classiques. — M. Bréal présente quelques observations.

M. Salomon Reinach, répondant à M. Bouché-Leclercq, insiste sur la nécessité de distinguer la religion de la mythologie. Pour l'explication des légendes mythologiques, on peut avoir recours à différents principes d'exégèse : l'allégorie, la mythologie, la météorologie, etc. Mais pour remonter à l'origine des idées religieuses, la seule méthode légitime est l'étude de la psychologie des peuples qui, de nos jours, sont restés à un stage primitif de civilisation. Cette étude prouve, suivant M. Reinach, que le totémisme, c'est-à-dire le culte des *espèces d'animaux*, précède partout l'anthropomorphisme et la naissance des mythologies proprement dites. C'est donc aux données du totémisme qu'il faut avoir recours pour expliquer les faits religieux les plus anciens que nous ont conservés les rituels des peuples classiques, Grecs, Romains, Étrusques, etc. Dans la Bible même, les vestiges incontestables en sont nombreux.

M. *Maspero*, suivant la tradition de sa première direction, présente un *rapport*

Digitized by Google

sommaire sur les travaux qu'il a exécutés en Égypte au cours de cette année. Il a surtout exploré deux endroits, Sakkarah et Thèbes. A Sakkarah, il a repris les fouilles au point où il les avait laissées en 1886. Les pyramides se composent : 1° de la pyramide même ; 2° d'une enceinte dallée et murée sur laquelle s'élevait : 3° à l'est, la chapelle du mort, où étaient creusés : 4° des souterrains pour les membres secondaires de la famille du mort. M. Maspero avait alors ouvert les pyramides ; il a cette année achevé cette ouverture en pénétrant dans la pyramide de Zaouiét el-Aryân, jusqu'à présent non ouverte ; elle ne contenait rien. Il s'est appliqué à déblayer l'enceinte des autres, et il s'est attaqué à la pyramide d'Ounas. Les travaux dirigés par M. Barsanti ont duré de novembre à mai. On a retrouvé la chapelle, malheureusement ruinée, les souterrains, dont l'exploration n'a pu être terminée, et un certain nombre de monuments vierges, un mastaba de la VIe dynastie, trois tombes de l'époque persane, dont la dernière renfermait des bijoux d'une finesse admirable. Il y a dans le voisinage d'autres tombeaux de la même série que l'on ouvrira l'an prochain. — A Thèbes, M. Maspero a essayé de consolider et de préserver les monuments et les tombeaux, surtout le Ramsesséum. Il a été aidé puissamment par le nouvel inspecteur général, M. Carter. Mais l'effort de la campagne a porté sur Karnak. Le rapport complet sera publié dans les *Annales* du service, mais il faut insister sur l'activité déployée par M. Legrain. C'est à lui que M. Maspero a confié le déblaiement des seize colonnes éboulées le 3 octobre dernier ; il a mené son œuvre avec une intelligence remarquable ; elle pourra être finie l'an prochain. Vers la fin de janvier, un nouveau danger s'est produit : le pylône menaçait de s'écrouler. M. Legrain prépara l'étayage du pylône qui fut exécuté du 20 avril au 20 mai par un ingénieur allemand, M. Ehrlich. A cette heure, le pylône est étayé solidement, et il y a tout lieu d'espérer qu'il résistera jusqu'à ce que l'on puisse entamer la reconstruction. Il reste pourtant un danger sérieux, et il est possible qu'en octobre, au retrait de l'inondation, on ait à enregistrer un nouveau désastre.

— *Séance du* 3 *août* : M. *Salomon Reinach* présente de nouvelles observations sur la question du *totémisme*, qu'il définit : « un pacte d'alliance entre un clan d'hommes et un clan d'animaux ». Il énumère les conséquences de cette conception et montre qu'on trouve chez les peuples non-civilisés actuels toute une série de pratiques, dans les relations des hommes avec les animaux totems, entièrement conformes à ces déductions logiques. Mais les mêmes faits se retrouvent aussi dans les civilisations antiques. Il est donc légitime de les rattacher à une phase totémique des religions de l'antiquité. L'idée d'une alliance avec des animaux s'explique d'ailleurs fort bien chez les non-civilisés, parce qu'ils ne font pas, comme nous, une distinction nettement tranchée entre l'homme et le règne animal.

— *Séance du* 10 *août* : M. *Salomon Reinach* entretient l'Académie du *tabou*. Ce genre d'interdiction religieuse dont l'origine est encore mal élucidée, a été étudié surtout en Polynésie. Mais il se retrouve dans beaucoup d'autres ré-

Digitized by Google

gions, soit dans l'antiquité, soit encore de nos jours. L'interdiction de manger du fruit de l'arbre du paradis lui paraît être un tabou. Et il croit que le Décalogue primitif se rattache au même ordre d'interdictions.

— *Séance du 24 août* : M. *Barbier de Meynard* fait l'éloge du livre que vient de publier M. Carra de Vaux sur *Avicenne*. Il loue en particulier la parfaite connaissance de la philosophie scolastique qui donne une valeur particulière à ce livre.

J. R.

***

Le Congrès international des Traditions populaires a ouvert ses séances le lundi 10 septembre sous la présidence de M. Ch. Beauquier, président de la Société des Traditions populaires, assisté de M. Paul Sebillot, secrétaire général et des vice-présidents étrangers et français, qui étaient présents.

Il a été tenu six séances et le Congrès à été clos le mercredi 12 à 5 heures. Les Congressistes se sont d'ailleurs le soir même retrouvés à un banquet, qui a eu lieu chez Corazza au Palais-Royal et où des chansons bretonnes, arméniennes et polonaises ont été fort applaudies.

L'histoire religieuse, la mythologie populaire, l'étude des rites et des coutumes ont tenu grande place au Congrès, comme le programme dressé par les soins de la commission d'organisation y invitait du reste les adhérents.

Nous relèverons parmi les communications les plus particulièrement intéressantes pour nos études, celles de M. N. W. Thomas sur la *Danse totémique en Europe*, de M. Vuletic Vukazowicz sur la *Sorcellerie chez les Slaves du Sud*, de M. L. Pineau sur *l'Origine et le développement des chants populaires scandinaves*, de M. Adrien de Mortillet sur les *Amulettes populaires*, de M. J. Sébestyen sur la *Continuité des légendes hunno-ougriennes*, de M. Raoul Rosières sur les *Lois de la vie des légendes*, de M. Minas Tcheraz sur *l'Origine et le développement des légendes en Arménie*, de M. le comte de Charencey sur *Les transformations que subissent les contes nègres importés en Amérique*, de M. Typaldo Bassia sur un rite de *fraternisation par le sang dans la Grèce moderne*, de M. Paul Sébillot sur les *Légendes mégalithiques*, de M. Archag Tchabanian sur la *Légende arménienne de David et de Mhaer*, de M. G Kunz sur le *Folklore des métaux précieux*, et de M. de Zmigrodski sur l'*Histoire de la religion primitive du soleil et du feu* et la diffusion de la swastika. M. Alex. Prokrowski a présenté à cette occasion un vase orné de swastikas découvert dans un kourgane de l'Ukraine. Lorsque les actes du Congrès auront été publiés, nous reviendrons sur ces diverses communications dont quelques-unes et celle en particulier de M. N. W. Thomas, appellent une discussion approfondie. Mais nous devons dire sans plus tarder que les séances ont été extrêmement intéressantes et animées et que les communications ont été écoutées avec une attention active et très sérieusement critiquées et discutées par quelques-uns des congressistes. L'honneur du succès de ce très utile Congrès, où l'on a fait

Digitized by Google

de bonne besogne scientifique, doit en grande partie revenir à son secrétaire général, M. Sébillot, qui a su d'ailleurs s'assurer par son amabilité et sa courtoisie, la collaboration empressée de tous ses confrères de la commission d'organisation. Nous reproduisons ici, d'après la *Revue des Traditions populaires*, les vœux qui ont été formulés à la dernière séance du Congrès.

Tout d'abord, M. Beauquier, M. Sébillot et dans une lettre qu'il a adressée au président, M. G. Pitré ont insisté sur la nécessité que soit enfin constituée une Bibliographie générale du Folk-lore. M. Sébillot rappelle que dès 1889, une commission composée de MM. Henri Cordier, J. Deniker, Fél. Frank, Girard de Rialle, Raoul Rosières, P. Sébillot, J. Tiersot s'était occupée de la question. Elle avait élu M. Sébillot comme secrétaire; le plan et la méthode de travail ont été arrêtés, les dossiers ont été constitués, et, en ce qui concerne tout au moins la France, ils pourraient être complétés rapidement. Sans les retards apportés par l'éditeur, une partie de cette bibliographie serait déjà publiée; elle pourrait l'être à bref délai pour quelques pays. Le Congrès émet le vœu que la Bibliographie qui a été déjà dressée par les soins de cette commmission soit publiée dans le plus bref délai possible.

Sur la proposition de M. Léon Pineau, le Congrès émet le vœu que les folk-loristes de chaque pays s'entendent pour constituer un Comité qui soit chargé de publier la bibliographie du folk-lore de ce pays en français, en anglais ou en allemand.

Le Congrès décide de former une bibliothèque des bibliographies du folk-lore et de l'ethnographie déjà publiées, qu'on placera chez le secrétaire général de la Société des traditions populaires.

Il émet le vœu que sous le couvert du ministère de l'Instruction publique et sous une forme à déterminer, il soit adressé aux Sociétés savantes des départements et à des personnes relevant de son autorité des appels ou des questionnaires pour recueillir les traditions des divers pays.

M. P. Sébillot propose d'examiner s'il ne serait pas possible de trouver pour les diverses parties du folk-lore, et notamment pour les contes et les légendes, une sorte de langage figuré, avec des signes descriptifs, comme ceux de la légende internationale (récemment amendée) des monuments mégalithiques dont plusieurs exemplaires sont mis sous les yeux des congressistes, faciles à lire et qui permettraient de faire des classifications courtes et méthodiques des contes et de leurs épisodes. Ce vœu est adopté.

M. Léon Marillier propose que les historiens et les folk-loristes veuillent bien relever sur des fiches, les diverses indications relatives aux contes, aux croyances, aux traditions, aux rites et aux usages, qu'ils pourraient rencontrer au cours de leurs lectures dans les ouvrages qui ne sont pas consacrés spécialement aux religions ou au folk-lore. Ces fiches seraient transmises aux secrétaires généraux des diverses Sociétés des traditions populaires. Cette centralisation des renseignements épars aurait surtout de l'importance en ce qui concerne les peuples non-civilisés.

Digitized by Google

Il a été décidé que le Congrès des traditions populaires se réunirait tous les quatre ans. Le Bureau du Congrès de 1900 jouera, jusqu'à la constitution d'un Comité national dans le pays qu'il désignera, le rôle d'une Commission d'organisation; il transmettra à ce Comité tous les renseignements propres à faciliter les adhésions et le bon fonctionnement du secrétariat.

A été adopté le vœu, formulé par M. Monseur, de faire coïncider l'époque du Congrès de l'Histoire des Religions et celle du Congrès des traditions populaires.

MM. Beauquier et Pelay ont proposé qu'en dehors des Congrès internationaux, il se tienne des Congrès dans les diverses provinces; M. Sébillot a été d'avis qu'il conviendrait de choisir de préférence pour ces réunions une ville située dans une région où les études de folk-lore sont encore peu développées.

L. M.

ANGLETERRE

J. Estlin Carpenter. A century of comparative religion. M. J. E. Carpenter, professeur à Manchester College, à Oxford, et qui fut l'un des vice-présidents du Congrès international d'histoire des religions, a publié dans l'*Inquirer* une série d'articles qu'il a fait tirer à part dans cette petite brochure. Il y en a quatre : le premier décrit à grands traits comment la science de la religion est parvenue, au cours du XIXe siècle, à prendre place parmi les disciplines scientifiques. Le second montre combien elle a transformé notre intelligence de l'Ancien Testament et les deux derniers sont consacrés au grand œuvre des « Sacred Books of the East ». Ces courtes études n'ont pas été écrites pour les hommes du métier. Elles sont destinées au public, spécialement aux lecteurs chrétiens que les préjugés de leur éducation détournent trop souvent de porter intérêt aux autres religions, sous prétexte qu'elles sont « fausses ». M. Carpenter, lui-même profondément religieux, fait ressortir volontiers les analogies entre l'histoire du christianisme et celles de certaines grandes religions de l'Asie. Cependant il n'écrit pas de plaidoyer; il se borne à citer des faits, convaincu que ceux-ci seront suffisamment éloquents par eux-mêmes. Ce genre de vulgarisation est excellent. J. R.

*
* *

Miss Mary H. Kingsley dont nous avons analysé ici même les admirables travaux sur la religion et la mythologie des nègres et des Bantus de la côte occidentale d'Afrique, est tombée victime de son dévouement, tuée par les fièvres qu'elle avait contractées en soignant les malades boers dans une ambulance des environs de Cape Town. C'est le 3 juin qu'elle a été enlevée à l'affection des siens; tous ceux qui s'intéressent aux progrès des sciences religieuses et de l'ethnographie comparée éprouveront un amer regret de cette mort prématurée. Miss Kingsley était née en 1862; elle était la nièce de Charles Kingsley; son père était comme elle un voyageur et un naturaliste. Parmi ses principaux ouvrages il convient de rappeler les *Travels in West Africa*, 1897, son mémoire

Digitized by Google

intitulé *African Religion and Law* (Hibbert Lectures, 1897), l'article paru en 1897 dans *Folk-lore* sous le titre *The Fetish view of the Human Soul*, son Introduction du *Folk-lore of the Fjote* de M. Dennett et les *West-African Studies* (1899). Elle avait entrepris aussi de publier une Histoire de l'Afrique Occidentale et les dernières pages qu'elle ait écrites sont celles où elle a retracé la biographie de son père et qui figurent en tête des *Notes on Sport and Travel*.

L. M.

SUISSE

Nous avons reçu le tirage à part d'un travail de M. *Stückelberg*, publié dans les « Katholische Schweizerblätter » (Lucerne, 1900) sur *Basel als Reliquienstätte*. Il en ressort que si la cathédrale de Bâle finit par avoir beaucoup de reliques, elle n'en a jamais eu d'insignes. Aussi ne s'y est-il pas fait beaucoup de miracles. L'auteur a l'hypothèse généreuse, lorsqu'il s'agit d'établir la haute antiquité de quelques-unes de ces reliques bâloises.

HOLLANDE

La « Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne » nous a envoyé, comme d'habitude, le programme de ses concours. Cette Société ne travaille pas simplement à une œuvre d'apologétique, ainsi qu'on pourrait le conclure de son titre. Elle cherche surtout à provoquer des travaux d'une réelle valeur scientifique sur la philosophie et l'histoire de la religion, afin d'en développer la connaissance raisonnée. Aussi un bon nombre des écrits couronnés par elle ont-ils été des contributions précieuses à la théologie scientifique et à l'histoire des religions. Les directeurs ont reporté à 1901 le concours sur le libre arbitre et l'importance de la liberté transcendante de la volonté pour la religion et la morale, aucun des mémoires présentés cette année sur la question n'ayant été jugé satisfaisant. Nous n'insistons pas sur le sujet, puisqu'il n'est pas de la compétence de cette Revue.

Pour 1902, la Société demande une *Histoire de la tendance dite « moderne » dans les Pays-Bas*. On appelle « tendance moderne » en Hollande la théologie dite libérale chez nous et la partie des églises protestantes qui, s'inspirant de cette théologie, a abandonné l'orthodoxie des confessions de foi calvinistes ou luthériennes pour continuer au sein même du protestantisme l'œuvre de réforme inaugurée, à l'égard de l'Église catholique romaine, par les réformateurs du XVIe siècle. Ce terme est donc synonyme de protestantisme libéral.

Les mémoires, lisiblement écrits en caractères latins et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand, devront parvenir au secrétaire, Dr H. P. Berlage, pasteur à Amsterdam, avant le 15 décembre 1902. Le prix est de 400 florins.

ALLEMAGNE

La seconde partie du XIXe volume du *Theologischer Jahresbericht* vient de paraître chez Schwetschke, à Berlin (à Paris, chez Fischbacher). Elle contient

Digitized by Google

la revue des livres de 1899, ayant pour objet la théologie historique, soit l'histoire de l'Église chrétienne et l'histoire des religions. C'est une forte livraison de plus de 360 pages dont nous ne saurions trop recommander l'acquisition à tous ceux qui veulent se tenir au courant des travaux récents sur l'histoire ecclésiastique. Cette revue, ce me semble, a gagné encore en étendue et la disposition des écrits par ordre alphabétique dans chaque paragraphe en facilite l'usage. M. Lüdemann, de Berne, passe en revue l'histoire de l'antique église jusqu'au Concile de Nicée; — M. E. Preuschen, le collaborateur de A. Harnack, s'occupe de la période qui va du Concile de Nicée au Moyen Age; — M. G. Ficker, de Halle, traite le Moyen Age, y compris les publications byzantines; — M. G. Loesche, de Vienne, a pour sa part la Réformation et ses suites jusqu'en 1648; — M. O. Kohlschmidt, de Magdebourg, rend compte des travaux de controverse interconfessionnelle; — M. A. Hegler, de Tübingen, suit l'histoire ecclésiastique de 1648 jusqu'à nos jours. Enfin M. Lehmann, privat docent à l'Université de Copenhague, a remplacé M. Tiele dans la rédaction du chapitre relatif à l'histoire des religions.

D'une correspondance que nous avons eue avec l'un des directeurs de la publication, M. le professeur Krüger, il ressort que M. Lehmann se plaint de ce que les auteurs et les éditeurs français ne lui envoient pas assez régulièrement les ouvrages d'histoire religieuse qu'ils publient, en sorte qu'il court le risque de faire tort aux travaux de nos compatriotes. Il est très désirable que le *Theologischer Jahresbericht* ne soit pas oublié dans la distribution des exemplaires destinés à la presse scientifique. C'est une revue bibliographique d'ensemble où il importe que les livres ou articles publiés en France occupent la place qui leur revient.

NORVÈGE

M. *Anathon Aall* publie dans la première livraison, pour 1900, des « Videnskabsselskabets Skrifter, Historisk-filosofisk Klasse », un mémoire en anglais : *Two designations of Christ in religious philosophy.* Il s'agit des termes : ἀρχὴ et φωνή. Il montre qu'ils sont bien dûment judéo-alexandrins (cfr. Philon, *Quis rer. div. haer.*, I, 497 ; I Leg. All., I, 47 et 52 ; *De conf. ling.*, I, 427); le premier est d'origine aristotélicienne, le second de provenance stoïcienne. La thèse de l'origine alexandrine ne paraît pas douteuse, à condition de la prendre au sens large, c'est-à-dire de reconnaître que, l'assimilation du Christ ou du Messie au Logos alexandrin une fois admise, l'attribution de ces deux dénominations ἀρχὴ et φωνὴ au Christ en est une conséquence normale, sans qu'il soit nécessaire de retrouver dans les œuvres de Philon ou dans celles des philosophes grecs antérieurs des passages où ces termes soient expressément employés dans un sens qui puisse expliquer leur usage chrétien. — M. Aall aurait pu, ce me semble, utiliser Ignace, *Ep. aux Rom.*, 2, 1 et *Ep. aux Eph.*, 15.

Digitized by Google

ITALIE

Une bonne nouvelle nous arrive d'Italie. Un comité, composé de savants et de catholiques d'esprit libéral, s'est constitué pour essayer de fonder dans ce pays une *Rivista critica e storica di studi religiosi*. Les fondateurs sont péniblement affectés de l'ignorance qui règne en Italie en tout ce qui touche aux études scientifiques sur la religion. Ils voudraient faire connaître les travaux historiques et critiques qui se publient à l'étranger et ils sont persuadés que le sentiment religieux de leurs compatriotes puiserait une nouvelle vie dans le commerce des historiens et des archéologues qui s'occupent de l'histoire des religions et spécialement de celle du christianisme. La nouvelle revue commencera son existence en 1901, si d'ici là on réunit un nombre d'adhérents suffisant pour la faire vivre. Elle paraîtra tous les deux mois en cahiers in-8° d'une centaine de pages. Le prix de l'abonnement est de 10 fr. en Italie, 12 fr. 50 pour l'étranger. On est prié de s'inscrire chez M. Salvatore Minocchi, à la Bibliotheca scientifico-religiosa, 53, Via Ghibellina, Florence.

ÉTATS-UNIS

M. *Henry Charles Lea*, l'historien bien connu de l'Inquisition, a publié chez W. J. Dornan, à Philadelphie, une brochure de 21 pages intitulée : *The dead hand, a brief sketch of the relations between Church and State.* C'est une très intéressante revue des mesures qui ont été prises, depuis les origines du monachisme, par les gouvernements des pays catholiques pour enrayer, pour diminuer ou même parfois pour supprimer la propriété de main 'morte. Cette étude a été suggérée à M. Lea par l'obligation, pour le gouvernement des États-Unis, de régler la question des biens de main morte aux Philippines. On sait combien la propriété monastique y a pris d'extension et quelle opposition elle provoque chez les indigènes. La revue des mesures administratives ou législatives prises en tous temps par les gouvernements européens est éminemment instructive. Assurément M. Lea n'apprend rien aux historiens, mais il fournit aux écrivains ou aux hommes politiques appelés à traiter cette grave question, une grande quantité de renseignements historiques dont ils tireront grand profit.

J. R.

Notre Chronique était déjà composée quand nous avons appris la mort de M. *Max Müller*, décédé à Oxford, le 28 octobre, et celle de notre regretté collaborateur, M. *Louis Couve*, maître de conférences à l'Université de Nancy, prématurément enlevé à la science après une douloureuse maladie. Sans attendre la prochaine livraison, la rédaction de la Revue tient à exprimer le profond regret que lui inspire cette double perte et à adresser aux deux familles en deuil l'hommage de sa respectueuse sympathie.

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

Digitized by Google

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE LA MYTHOLOGIE SLAVE[1]

I

Il y a fort longtemps que mon attention a été appelée pour la première fois sur la mythologie slave. Lorsque vers 1865 je commençai mes recherches sur la conversion des Slaves au christianisme, je dus nécessairement me demander quelles avaient été les conceptions religieuses des Slaves païens. Je leur ai consacré une vingtaine de pages dans mon ouvrage sur Cyrille et Méthode [2]. Elles étaient assez neuves pour le temps ; mais elles s'appuyaient en partie sur des documents dont on admettait alors l'authenticité et qui depuis ont été reconnus apocryphes. Vers 1880 feu M. le doyen Lichtenberger me fit l'honneur de me demander pour son *Encyclopédie des sciences religieuses* un résumé de la mythologie slave. Ce fut pour moi l'occasion de revenir sur des études que je n'avais d'ailleurs jamais perdues de vue. Ma traduction de la Chronique russe dite de Nestor à laquelle j'ai consacré tant d'années rappelait sans cesse mon attention sur ces questions délicates.

L'article de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* considérablement agrandi et remanié reparut en 1882 dans la *Revue d'Histoire des Religions*. Un tirage à part fut mis dans le commerce sous ce titre : *Esquisse sommaire de la mythologie slave* (Paris,

1) M. Leger va publier en volume, avec un certain nombre de remaniements, les études qu'il a données à la *Revue* sur la *Mythologie slave*. Il veut bien nous communiquer l'introduction qu'il a écrite pour cet ouvrage. (*Note de la Réd.*)

2) Paris, Vieweg, 1868.

Digitized by Google

Leroux, 1882). Ce travail tiré à un petit nombre d'exemplaires est depuis longtemps épuisé. Il a été réimprimé dans le deuxième volume de mes *Nouvelles études slaves*[1].

En écrivant ce résumé j'avais songé avant tout à satisfaire la curiosité du public français auquel les travaux slaves sont inaccessibles et qui en général ne sait même pas dans quels livres allemands il pourrait rencontrer des indications sérieuses sur ces questions difficiles. Il se trouva que j'avais rendu service aux Slaves eux-mêmes auxquels un résumé critique faisait absolument défaut. M. Stojan Novaković, ministre de l'Instruction publique à Belgrade et l'un de nos plus érudits confrères, fit traduire mon travail en serbe dans le *Prosvetni Glasnik* (Bulletin de l'Instruction publique, n° 1, année 1883). Cette traduction fut reproduite dans la Revue *Slovinac* qui paraissait alors à Raguse. D'autre part, un slaviste distingué, M. Polivka, me fit l'honneur de traduire mon Esquisse en langue tchèque dans le *Sbornik Slovanský* (*Recueil slave* dirigé par feu Edouard Jelinek, année 1883, n°s 8 et 9). Il joignit à sa traduction des notes intéressantes. Plus récemment, il a paru une édition russe par les soins de M. Gornickij (Gornitsky), professeur au gymnase de Penza, dans les *Filologičeskie zapiski* (*Mémoires Philologiques*, Voronèje, 1898).

D'autre part les slavistes les plus distingués, Ralston dans l'*Athenæum* (8 avril 1882), Jagić dans l'*Archiv für slavische Philologie* (t, VI p. 318), Beaudouin de Courtenay, dans la Revue Russe du Ministère de l'Instruction publique (mars 1882) avaient accueilli mon modeste essai avec une sympathie qui ne pouvait que m'engager à le reprendre et à le développer. Malheureusement les nécessités de mon enseignement au Collège de France devaient pendant longtemps appeler mon attention sur d'autres objets. Le premier devoir d'un professeur c'est d'enseigner. Il n'a le droit de poursuivre des problèmes de science pure que lorsqu'il a satisfait aux premiers besoins de ses élèves.

En 1895, j'ai pu enfin consacrer deux semestres à l'exposé de

1) Librairie Leroux, 1886.

Digitized by Google

la mythologie slave. Revues avec soin, les leçons de ce cours sont devenues des mémoires qui ont paru depuis 1896 dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. Trois des plus importants ont été tirés à part : (l'essai sur *Péroun et Saint Elie*, sur *Svantovit et les dieux en vit*, sur *l'empereur Trajan dans la mythologie slave*) [1]. Deux ont été communiqués à l'Académie des Inscriptions qui a paru prendre quelque intérêt à la nouveauté de ces études.

En réunissant dans le présent volume ces travaux de longue patience, je ne me dissimule pas tout ce qui leur manque pour constituer un monument définitif. Ce monument, personne ne l'a encore élevé ; et je doute qu'il puisse jamais exister. Il n'y a point lieu d'espérer que nous ayons jamais pour les Slaves des travaux analogues à ceux dont la mythologie des Indous, des Grecs, des Latins, des Celtes ou des Germains a été l'objet dans notre siècle. Les matériaux sont trop rares et l'on ne saurait à aucun prix remplacer les textes et les monuments par des hypothèses.

II

Bien des travaux ont paru sur la mythologie slave depuis le jour où un jeune savant russe, André Kajsarov, fit paraître à Gœttingue son ouvrage *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung* [2]. Ce travail attira l'attention de Dobrowsky qui lui consacra une étude critique dans le volume de mélanges intitulé *Slavin* (2e édition, p. 263 et suivantes). Dobrowsky n'était point particulièrement versé dans la matière ; mais avec le sens critique qui le caractérise, il mettait Kajsarov et ses successeurs en garde contre une tendance fâcheuse de la paresse humaine.

« Je conseille aux futurs mythologues, disait-il, de ne pas s'en

1) Quelques exemplaires de ces travaux ont été mis dans le commerce à la librairie Maisonneuve.

2) Né en 1783, tué en 1813 à la bataille de Hanau, Kajsarov a été à plus d'un point de vue un précurseur. En 1806 il présenta à l'Université de Gœttingue une thèse sur l'émancipation des serfs : *De manumittendis per Russiam servis. Dissertatio inauguralis philosophico-politica*. Son essai sur la mythologie slave a été tradait en langue russe.

Digitized by Google

tenir aux écrivains postérieurs, mais de citer à propos de chaque article le plus ancien texte. »

Hélas ! nous avons bien peu de ces textes anciens. En ce qui me concerne je crois avoir suivi ce sage conseil du patriarche de la *slavistique* ; je me suis imposé de relire dans l'original tous les textes latins, grecs ou slaves relatifs à l'objet de ces études. Je crois avoir découvert chemin faisant quelques détails qui avaient échappé à mes prédécesseurs.

En dehors de l'étude sur Kajsarov, Dobrowsky n'eut point l'occasion de s'occuper de la mythologie slave. Elle devait nécessairement appeler l'attention de Schafarik. Outre ses mémoires sur les Rusalki, sur Svarogŭ et hélas ! sur le prétendu Černoboh (dieu noir) de Bamberg réimprimé dans le volume III des œuvres complètes (*Sebrané Spisy*, Prague, 1865) il avait dressé un index des noms mythologiques slaves qui figurent dans les appendices du IIe volume des *Antiquités* (Slovanske Starožitnosti, Prague, 1863). Cet index était le programme d'une mythologie slave qu'il n'a point écrite. On y voit figurer bien des noms qui doivent aujourd'hui être rayés des cadres mythologiques et renvoyés dans le domaine de la fantaisie (*Karus*, *Karevit*, *Krodo*, *Polel*) ou du folk-lore (*Kaščej*, *Hasterman*, *Vesna*, etc.)

En 1842 Hanuš publiait à Lvów (Lemberg) son livre *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*; l'ouvrage ne pourrait pas être consulté aujourd'hui sans danger. On en peut dire autant des travaux de Hanuš en langue tchèque relatifs à la mythologie (sauf toutefois son *Bajeslovný Kalendář* qui est plutôt un répertoire de folk-lore). Tous les ouvrages de cette période sont d'ailleurs défigurés par l'emploi de documents apocryphes.

En Russie, Sreznevsky fit paraître à Kharkov, en 1846, son mémoire fort instructif sur les sanctuaires et les rites des Slaves païens.

Dans les articles qu'il donna au *Naučný Slovník* (Encyclopédie tchèque) de Rieger et à la Revue du Musée de Prague, Charles Jaromir Erben a fourni d'importantes contributions pour l'étude de la mythologie slave. Il méditait de la résumer dans un ouvrage qui

Digitized by Google

eût été à coup sûr intéressant, mais qui n'aurait pas eu un caractère absolument critique et définitif. La mort ne lui a point permis d'accomplir cette entreprise. Outre qu'il employait des documents apocryphes, Erben confondait volontiers la mythologie et le folk-lore. Ainsi en 1866 il lut à la Société royale des Sciences de Prague et publia dans le *Časopis Českého Museum* (même année, p. 35) un travail sur la Cosmogonie des Slaves païens d'après les chansons des Ruthènes de Galicie. Ce mémoire, je m'en souviens, fit grand bruit dans le monde des mythologues. En réalité il n'apprenait rien de slave et rien de neuf. Les chansons ou légendes galiciennes dont Erben s'occupait sont purement et simplement empruntées aux livres apocryphes, c'est-à-dire à la littérature chrétienne.

Pour que la mythologie slave entrât définitivement dans le domaine de la science, il fallait que le terrain fût déblayé des matériaux apocryphes qui l'encombraient. Les progrès de la critique dans ces dernières années ont enfin permis de réaliser cette condition préalable. Sans doute le domaine de la mythologie slave est devenu fort étroit, mais l'on sait au moins d'où l'on doit partir — si l'on ne sait pas toujours où l'on va.

Le grand ouvrage russe d'Afanasiev : *Vues poétiques des Slaves sur la nature* (3 vol., Moscou, 1866-69) constitue encore aujourd'hui un répertoire des plus précieux, mais l'auteur veut tout ramener aux théories mythologiques en faveur à l'époque où il écrivait et la mythologie s'y noie dans le folk-lore [1]. Il est d'ailleurs fort peu critique.

Il y a aussi de sérieuses réserves à faire sur le livre de feu Kotliarevsky : *Les usages funéraires des Slaves païens* (Moscou, 1868). J'avais lu ce livre dans le temps en compagnie de mon regretté ami Bergaigne. Il en était fort enthousiaste et m'avait proposé d'en faire à nous deux la traduction; malgré tout mon

1) Voir sur Afanasiev la notice très juste de M. Kirpičnikov dans l'ouvrage de Vengerov : *Kritiko bibliografičeskij slovarĭ russkichŭ pisatelej* (Dictionnaire des écrivains russes, tome I, p. 860 et suivantes). C'est en grande partie à Afanasiev que feu Ralston a emprunté les matériaux de ses deux ouvrages sur les chants et les contes du peuple russe.

Digitized by Google

respect pour la mémoire de Bergaigne et de Kotliarevsky qui furent tous deux mes amis, je crois pouvoir dire que notre travail eût été du temps perdu. Sur les deux cents pages qui composent le volume [1] il n'y en a plus aujourd'hui qu'une cinquantaine à retenir. Kotliaresvky mettait à profit des textes apocryphes — et bien qu'il s'en défendît, — les textes arabes qu'il cite me paraissent beaucoup moins se rapporter aux Slaves de Russie qu'aux Varègues, c'est-à-dire aux immigrés scandinaves.

Il n'y aurait pas dix pages à retenir dans le livre de M. Famincyne (Famintsyne) sur les divinités des anciens Slaves (*Bozěstva drevnychŭ Slavjanŭ*, Saint-Pétersbourg, 1884).

Dans la critique justement sévère qu'il a faite de cet ouvrage (*Archiv für Slaviche Philologie*, t. IX, p. 168) M. Jagić a donné de sages conseils aux mythologues [2]. Il les mettait notamment en garde contre l'abus du folk-lore, contre la manie de voir partout des mythes. Il faisait remarquer qu'à force de mettre de la mythologie partout, on provoquait une réaction de scepticisme, qu'on discréditait la science tout entière. Musicologue distingué, M. Famincyne n'était nullement préparé à des études sur la mythologie slave, moins encore à des études comparatives sur cette mythologie dans ses rapports avec celles des autres peuples indo-européens [3].

Comme spécimen de cette réaction du scepticisme je citerai un curieux article de M. Kirpičnikov dans la *Revue* (russe) *du Ministère de l'Instruction publique* (septembre 1885). Après cet essai qui exécute toute la mythologie slave dans une vingtaine

1) Le titre russe de l'ouvrage est : *O pogrebaljnychŭ obyčajachŭ jazyčeskichŭ Slavjanŭ*, Moscou, 1868. Une seconde édition a été publiée par l'Académie de Saint-Pétersbourg (dans l'édition générale des œuvres de Kotliarevsky, 1891.

2) Je ne mentionne que pour mémoire les livres polonais de Casimir Szulc : *Mythologiya Slawianska* (Poznań, 1881). Il est absolument nul. J'en dirai autant d'un ouvrage plus récent signé M. K. *O religii poganskich Slowian.*

3) Voir sur ce livre outre l'article de M. Jagić celui de M. V. Miller dans la *Revue* (russe) *du Ministère de l'Instruction publique*, année 1884, première livraison.

Digitized by Google

de pages absolument négatives, il semble qu'il n'y ait plus qu'à renoncer à toutes recherches sur le sujet qui nous occupe. Il y a cependant quelque chose à faire. En 1870, dans les pages très rapides qu'il écrivait pour l'Encyclopédie tchèque publiée à Prague par M. Rieger (*Slovník naučný*, t. VIII, p. 603) Erben disait :

« La mythologie slave est l'une des branches les plus difficiles de la slavistique; on a beaucoup écrit sur elle; mais sauf quelques bons articles sur des points isolés, on attend toujours un travail d'ensemble définitif. » Quelques années plus tard M. Krek écrivait dans l'*Archiv für Slaviche Philologie* : « En ce qui concerne la mythologie slave, les résultats positifs obtenus jusqu'ici ne sont nullement en rapport avec le travail dépensé. Personne ne se rend mieux compte de cet état que celui qui entreprend de jeter par dessus le bord tout ce qui appartient au chaos des hypothèses contradictoires fondées le plus souvent sur l'arbitraire ou sur l'*a priori* » (année 1876, p. 134).

Ces résultats si difficiles à obtenir, M. Krek a entrepris de les condenser dans un certain nombre de pages de son bel ouvrage *Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte* (2e édit., Graz, 1887, pp. 378-440). Elles offrent dans une langue accessible à la plupart des érudits un résumé très sommaire, à peu près complet et suffisamment clair de ce que les sources nous apprennent sur la mythologie slave. Dans ce résumé les notes sont souvent beaucoup plus longues que le texte auquel elles se réfèrent. Le lecteur étranger à nos études risque de s'y noyer ou de s'y perdre. Tout en rendant justice à ce beau travail, j'estime qu'il n'a point épuisé la matière et que dans un livre écrit en langue française et à la française il y a lieu de procéder tout autrement.

Le livre de M. Krek s'adresse surtout aux lecteurs slaves ; il néglige une foule de détails qu'il suppose déjà connus et que peu de lecteurs auront l'idée de chercher dans les textes originaux. Il admet encore des textes reconnus aujourd'hui apocryphes.

Un ouvrage complet et clair sur la mythologie slave doit à mon avis épuiser les textes fondamentaux en les dégageant de

Digitized by Google

tous les rapprochements fantaisistes, de toutes les hypothèses oiseuses, de tout ce fatras du folk-lore slave, germanique ou même indo-européen.

J'avais espéré trouver ce travail dans le livre publié à Prague en 1891 par M. H. Máchal : *Nákres slovanského bajeslovi* (Esquisse de la mythologie slave).

« Les essais sur la mythologie, disait M. Máchal dans sa préface, sont pour la plupart dispersés dans divers recueils slaves, il n'y a point de travail d'ensemble. On en proclame pourtant le besoin. J'ai donc résolu de grouper les principaux faits de la mythologie slave dans un ensemble qui offrirait le résumé des idées légendaires du peuple slave [1]. »

Malheureusement sur les deux cent vingt pages que renferme ce précieux volume, une soixantaine seulement appartiennent à la mythologie slave. Le reste est consacré au folk-lore, aux légendes auxquelles donnent lieu les phénomènes météorologiques, aux récits cosmogoniques, à des personnages ou à des traditions qui peuvent bien avoir cours chez les Slaves mais qui sont venus chez eux de la tradition chrétienne ou des légendes étrangères. Ainsi il débute par un chapitre sur les idées cosmogoniques des Slaves qui se rattachent aux légendes chrétiennes, aux livres apocryphes. Voir encore ce qui concerne les Rachmanes, Perchta, Lucia, les jours personnifiés, Lundi, Mercredi, Vendredi.

Assurément toute cette partie empruntée au folk-lore mériterait d'être traduite. Le folk-lore des Slaves est infini; des revues spéciales lui sont consacrées : en Bohême (*Český Lid*), en Pologne (*Wisla*), en Russie (*Živaja Starina*), en Croatie (*Sbornik za Narodni Život*), en Bulgarie (*Sbornik za Narodni Umotvorenia*). Il faudrait pour résumer tout ce qui a paru jusqu'ici je ne sais combien de douzaines de volumes.

Tout en rendant justice au noble et utile labeur de M. Máchal, il m'a été imposible de le suivre sur un terrain aussi vaste et aussi mal délimité [2].

1) Voir sur le livre de M. Máchal, *Archiv für Slavische Phil.*, tome XVII, p. 583 et suivantes. Malgré les lacunes ou les erreurs qu'on lui reproche, l'ouvrage est un très précieux répertoire de mythologie et surtout de folk-lore.

2) Miklošich écrivait à propos de la première édition du livre de M. Krek :

Digitized by Google

A côté de ces ouvrages spéciaux je dois encore mentionner comme m'ayant été fort utiles des travaux de MM. Jagić, Brückner, Maretić, publiés dans l'*Archiv für Slavische Philologie*, ceux de M. Alexandre Veselovsky publiés dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*. Ces travaux et d'autres encore dispersés dans les recueils les plus divers seront mentionnés en temps et lieu.

Le domaine de la mythologie slave me paraît uniquement délimité par les textes ou les monuments — s'il en existe — relatifs à la période païenne de la vie historique des Slaves : si ces textes ou ces monuments peuvent être expliqués ou complétés par quelque tradition populaire, j'invoque cette tradition (par exemple, ce qui concerne le culte des pénates. Mais je ne considère pas le folk-lore comme faisant partie intégrante de la mythologie. Je m'en défie *à priori*. Il serait trop long de rechercher dans quelle mesure il a pu être modifié par les légendes chrétiennes, par les emprunts faits aux peuples voisins (les Grecs et les Albanais, chez les Slaves méridionaux, les Finnois, les Varègues, les Tatares, chez les Russes, les Allemands, chez les Tchèques ou chez les Polonais). Je me refuse à recommencer sur de nouveaux frais le livre tout ensemble utile et dangereux d'Afanasiev.

Si j'ai écarté par principe le folk-lore — sauf dans certains cas nettement déterminés, j'ai également par esprit de prudence ou par scepticisme, comme on voudra, résolument laissé de côté la mythologie lithuanienne sur laquelle je ne sais rien. Je repousse à dessein toutes les théories, tous les systèmes; je néglige tous les rapprochements — si séduisants qu'ils puissent être — avec la mythologie des peuples orientaux, du monde

(*Jenaer Literaturzeitung*, 1875, p. 43) : « Nous déclarons que nous n'appartenons pas à ces mythologues qui croient pouvoir tirer des contes la foi païenne des peuples slaves ». M. Polivka cite ce passage dans une note de sa traduction tchèque de mon *Esquisse* (Sbornik Slovanský, 1883, p. 392) et il ajoute : « On ne peut nier cependant que plus d'une idée païenne peut être conservée sous une forme chrétienne. Mais il faut procéder avec beaucoup de précaution et de critique. » C'est ce que j'ai essayé de faire (voir par exemple le chapitre sur Perunŭ et saint Elie).

Digitized by Google

classique ou germanique. Je ramasse des fragments épars dans les textes avec lesquels m'ont familiarisé plus de trente ans d'études assidues; mais je ne prétends pas les grouper en système.

Tel qu'il est ce livre comblera une lacune de notre littérature scientifique, j'oserais dire de la littérature scientifique européenne. La sympathie avec laquelle mes confrères Slaves ont accueilli les essais qui l'ont précédé me permet d'espérer qu'ils feront également bon accueil à ce volume; ils y trouveront des détails qui ne figurent point dans les ouvrages antérieurs et un certain nombre d'hypothèses ou d'interprétations, que je ne prétends pas imposer mais dont je revendique nettement la responsabilité. La lecture de ces pages sera certainement pour beaucoup de lecteurs non slaves une révélation; elle fera, je l'espère, disparaître définitivement de nos livres, de nos répertoires les erreurs qui les ont jusqu'ici déparés et que l'on va sans cesse répétant. Cet essai inspirera peut-être à de plus savants ou de plus habiles que moi le désir d'approfondir encore ces délicates recherches. Mais hélas! tant que les textes et les monuments de l'époque païenne s'obstineront à nous faire défaut, il sera bien difficile de mettre la mythologie slave sur le même pied que celles des autres peuples indo-européens.

Louis Leger.

Digitized by Google

BOUDDHISME ET YOGA

Mémoire présenté par M. *Émile Senart*, à la séance générale du mardi, 4 septembre, du Congrès International de l'Histoire des Religions, à la Sorbonne.

Au moment où je m'apprête, messieurs, à vous entretenir d'un sujet très spécial, partant assez austère, je ne me crois pas tenu de m'en excuser. Je serais plutôt, — et puisse ma franchise sauver la noirceur de mon procédé! — disposé à plaider coupable. Nous sommes entre gens du métier. Vous ferai-je l'injure de vous prêter quelque appréhension du détail technique?

Il y a plus. Si toutes les disciplines ont, à leurs heures, à souffrir des généralisations hâtives, il n'en est guère que ce péril guette de plus près que l'histoire des religions. C'est, je pense, la bien servir, c'est, si je ne me trompe, servir un des objets principaux qu'ont eus en vue les promoteurs de ces réunions, que d'y laisser apparaître nos études dans leur sévérité, d'y présenter notre muse, si j'ose dire, en costume de travail.

Le bouddhisme, messieurs, — je ne l'envisage ici que dans sa phase ancienne — s'entoure d'un certain appareil spéculatif. La genèse des notions et des formules qu'il a consacrées commande, pour une bonne part, l'idée que nous devons nous faire de ses commencements; elles ont chance d'éclairer le passé même où il plonge ses racines. Une curiosité active s'est donc portée de ce côté. Laissons les glorifications et les apologies; le bouddhisme en a subi beaucoup. Je ne pense qu'aux études dégagées de parti pris, qui s'efforcent, sans entraînement, sans faveur préconçue, de renouer les faits, de présenter les idées, non pas telles que

Digitized by Google

nos esprits mûris par deux mille ans de culture héréditaire les peuvent transposer, mais telles, si possible, qu'elles étaient conçues dans le temps où elles ont été énoncées. La recherche de cette filiation est vaste autant que délicate : rassurez-vous, messieurs; vous êtes protégés par le temps même dont il m'est permis de disposer. Je ne prétends toucher qu'un point; je vous apporte non pas une thèse armée de pied en cap, quelques simples aperçus; ils méritent, je pense, de fixer un instant votre curiosité.

Dès longtemps on avait cru voir que le bouddhisme partageait avec le système philosophique du Sâṁkhya plus d'une idée et plus d'un terme; mais c'est récemment que, sous la main habile de MM. Garbe, Jacobi, Oldenberg, Dahlmann, le problème s'est creusé. Je me suis un instant mêlé moi-même à la conversation qui s'est engagée à ce sujet. Je n'y rentrerai pas. Des arguments divers ont été produits; laissons l'opinion se tasser. Mais peut-être y aurait-il profit à étendre un peu le champ de l'observation.

Vous savez tous que le Yoga a le Sâṁkhya pour fondement théorique; c'est sur la base du Sâṁkhya qu'il a élevé l'édifice des prescriptions au moyen desquelles il prétend mener, par la méditation, au salut. L'épopée présente déjà les deux doctrines comme indissolublement unies de tout temps. Avant même que M. Kern s'y arrêtât, puis d'autres après lui, plusieurs notions avaient paru prises par le bouddhisme au Yoga. C'est volontiers au compte conjoint du Sâṁkhya-Yoga que, dans le vague des conclusions hésitantes, on a porté ces emprunts. Cependant, si étroitement unis qu'ils soient, Sâṁkhya et Yoga sont choses distinctes; ce sont deux doctrines séparées. Séparées par la nature de leur objet, elles sont divisées aussi à tout le moins sur une thèse caractéristique : le Yoga admet l'existence d'un Dieu, Îśvara, que le Sâṁkhya ne connaît point; couramment on oppose au Sâṁkhya athée le Yoga déiste. C'est assurément un raccourci qui résume bien imparfaitement la situation; la différence n'est pas si radicale. Il n'en reste pas moins que

Digitized by Google

les deux éléments se laissent, se doivent même distinguer. Les regards fascinés par le Sâṁkhya ont peut-être trop négligé le Yoga. C'est sur le domaine propre du Yoga que je voudrais, messieurs, tenter avec vous une brève reconnaissance.

Quelque originalité qu'elle soit disposée à revendiquer pour les idées et les méthodes de Gautama, la tradition lui donne des maîtres. Il les a jugés insuffisants, il les a dépassés; il n'est pas posé vis-à-vis d'eux dans une attitude d'hostilité intransigeante.

Or, c'est du Yoga que relèvent les doctrines que les textes canoniques[1] attribuent unanimement soit à Udraka Râmaputra, soit à Arâḍa Kâlâma[2]. M. Jacobi[3] n'a pas manqué de l'apercevoir, et que, dans ce récit même, c'est sur la base des cinq *upâyas* ou « aides » du Yoga, śraddhà, vîrya, smṛti, samâdhi et prajñâ, « foi, énergie, mémoire, méditation et sagesse », que Gautama se proclame leur égal. Ces degrés divers de la science religieuse où se sont élevés ses deux maîtres, le disciple devenu Buddha, les a-t-il répudiés? En aucune façon; la théorie bouddhique les conserve, les glorifie comme des étapes normales dans l'ascension de la pensée; Gautama les complète et les couronne; il ne les désavoue pas.

On a cru, dans le Buddha-Carita de Nâgasena, découvrir la preuve positive que Arâḍa Kâlâma aurait appartenu au Sâṁkhya, plus spécialement à une variété du Sâṁkhya analogue, par la suppression des trois guṇas, à celle dont le Buddha se serait lui-même inspiré. Je ne m'attarde point aux objections; je ne recherche pas s'il est bien probable que l'auteur de cette biographie poétique ait travaillé sur des documents indépendants; il me semble que, à la lumière des témoignages canoniques, ce débat particulier perd beaucoup de son intérêt.

1) Par ex. *Majjh. Nik.*, I, p. 164 sqq.
2) Cf. par ex. YS., II, 47.
3) *Götting. Nachr.*, 1896, p. 45-6.

Digitized by Google

C'est au Yoga qu'appartenaient ceux qui sont donnés comme les maîtres plus ou moins éphémères du Bouddha; voilà le fait; s'ils professaient des doctrines sâṁkhya, c'était donc en tant que yogins. C'est sur le terrain du Yoga que le Buddha s'est élevé; quelques nouveautés qu'il y ait pu infuser, c'est dans le moule du Yoga que s'est formée sa pensée.

Seul, en effet, des systèmes orthodoxes de la philosophie indienne, le Yoga est pratique beaucoup plus que théorique; conduire à la connaissance par certaines méthodes spirituelles, tel est son but. Quant à l'objet spéculatif de cette connaissance, il l'accepte tel quel. Il a ainsi avec le bouddhisme un large terrain de rencontre, soit dans les conseils de moralité générale, soit dans les règles de vie intérieure. La Bhagavad Gîtâ n'oppose-t-elle pas expressément le Yoga comme la loi de l'action, au Sâṁkhya, comme la recherche de la vérité abstraite[1]?

Attestée, au moins indirectement, la filiation semble donc *a priori* assez plausible; reste à la vérifier. Nous n'y pouvons prétendre qu'au prix d'un nombre suffisant de comparaisons; et, je me sens, messieurs, enfermé dans un fâcheux dilemme : entre la crainte de n'être pas convaincant et la certitude d'être fastidieux malgré des coupes sombres; notez que, indépendamment de leur portée plus ou moins rigoureuse, le nombre des comparaisons, même secondaires, a son poids.

Passons rapidement, si vous le voulez, sur des coïncidences qui pourtant mériteraient plus de détail : entre les yamas avec les niyamas du Yoga[2] et les śîlas du bouddhisme; — entre les affirmations qui, des deux côtés, font du détache-

1) Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, p. 34.

2) YS., II, 30-32. J'insiste sur cette circonstance que, comme les yamas, les cinq premiers śîlas concernent tous les hommes en général, les cinq suivants, comme les niyamas, spécialement les gens qui appartiennent à la profession religieuse ou visent à la perfection. Inversement les actions mauvaises sont de part et d'autres dérivées (YS., II, 34) de la triade, *lobha*, *krodha* ou *dveṣa* et *moha* que le bouddhisme embrasse sous le titre d'*akuśala mûlas*.

Digitized by Google

ment, *vairâgya*[1], la première étape, indispensable, vers la connaissance; — entre les formules identiques par lesquelles les deux doctrines, également ardentes à rejeter dans la catégorie du mal le plaisir avec la souffrance[2], foudroient l'impermanence, la douleur, le néant[3] de ces dharmas ou saṁskâras que sont toutes choses. Mettons provisoirement que ce soit héritage commun à tout l'enseignement moral de l'Inde.

Mais deux ordres de rapprochements sont décisifs : ceux qui s'enchaînent en série, ceux qui portent sur des moments essentiels. Courons-y tout de suite.

La sambodhi ou illumination parfaite, les fruits qu'elle produit, les méthodes qui y conduisent, marquent bien le foyer central du bouddhisme.

Comment Gautama parvient-il à la sambodhi? Il rassemble les souvenirs de sa jeunesse; il se rappelle ses extases sous l'arbre Jambû; il reconnaît que la méditation est l'acheminement nécessaire vers l'omniscience; et d'abord il parcourt l'échelle des quatre *dhyânas*.

Au nord et au midi, la formule en est essentiellement identique; elle est donc très primitive. Résumons-la. La première méditation « née de la distinction (*vivekaja*), mêlée de satisfaction (*prîti*), est accompagnée de *vitarka* (*savitarka*), de recherche (*savicâra*); —la seconde, supprimant *vitarka* et *vicâra*, donne le calme intérieur (*ajjhattaṁ sampasâdanaṁ*, aussi une locution du Yoga, YS. I, 47); elle naît de la concentration (*samâdhi*) et est mêlée de satisfaction; — au troisième degré, détaché de toute satisfaction, l'adepte, conservant la mémoire et la conscience (*sato sampajâno*), goûte le bonheur; — au quatrième, disparaît toute sensation de bonheur ou de souffrance, tout souci des choses et toute mémoire.

Dès les premiers mots, *savitarka savicâra*, nous sommes ici

1) YS., I, 12; 15; III, 50; I, 37. *Majjh. Nik.*, I, p. 247 al. *Citte parisuddhe...* etc. *ibid.*, I, p. 65.

2) YS., II, 15.

3) YS., II, 5. *Anityatâ duḥkhatâ anâtmatâ.*

Digitized by Google

transportés sur le terrain du Yoga. On l'a reconnu; il vaut d'y insister. Les Yogasûtras (I, 17) connaissent une catégorie inférieure de samâdhi, de méditation ou concentration; ils la subdivisent en quatre degrés suivant qu'elle est accompagnée de *vitarka*[1], de *vicâra*, d'*ânanda* ou plaisir, d'*asmitâ* ou subjectivité, ou seulement des trois derniers, des deux derniers, du dernier seul. Si *vitarka* et *vicâra* font pendant à la définition bouddhique, *ânanda* est au moins un synonyme exact de *prîti*. Est-ce à dire que ces quatre samâpattis du Yoga et les quatre dhyânas se correspondent terme à terme? Les deux premiers degrés de l'énumération brâhmanique sont, dans la bouddhique, ramassés en un seul où *vitarka* et *vicâra* sont éliminés d'un seul coup; le troisième degré du Yoga correspond ensuite au second de la série bouddhique par la suppression de l'*ânanda* d'un côté, de la *prîti* de l'autre. C'est une première discordance; ce n'est pas la seule qui paraisse troubler l'harmonie.

Cette sorte de samâdhi est désignée dans le Yoga comme *samprajñâta* ou consciente. Or, au troisième dhyâna, le bouddhiste est dit, en effet, *smṛtaḥ samprajânaḥ*, c'est-à-dire « conscient »; mais à l'échelon suivant l'épithète disparaît; c'est peut-être que là nous sortons de la sphère du *samprajñâta samâdhi*? Le Yoga lui superpose une autre sorte, plus élevée, de samâdhi *asaṁprajñâta*, « inconscient »; le quatrième dhyâna y pourrait correspondre. S'il se distingue par la perte de l'*upekṣâ*, « le souci de tout objet », de la *smṛti*, « la mémoire », cela revient de très près à l' « inconscience ». En revanche cela concorde aussi très convenablement avec cette suppression de l'*asmitâ*, — un terme exclu de la nomenclature bouddhique — qui caractérise le quatrième degré du samâdhi conscient. Après tout, si *sampajâna* conserve, dans le troisième dhyâna, la marque d'origine de la théorie, peut-être ne

1) Même sans affirmer que le mot soit pris ici dans ce sens particulier, il est curieux de constater que *vitarka* est, dans le Yoga, attaché à une nomenclature qui lui est propre (YS., II, 33-34) et qui embrasse la contre-partie des yamas; le bouddhisme au contraire, ne lui assigne aucun rôle technique déterminé.

Digitized by Google

faut-il pas trop presser le fait qu'il manque au degré suivant. Au fond il nous importe assez peu, personne ne songera à isoler les deux séries; — c'est là l'essentiel.

Et voyez jusqu'où va le détail!

Au quatrième dhyâna se produit l'*upekṣâsmṛtipariśuddhi*. On entend[1] « la perfection de l'indifférence et de la mémoire ». Je ne sais si cette traduction présente à d'autres esprits un sens plus satisfaisant qu'au mien; je crois, en tous cas, que c'est le scoliaste du Yoga, Bhoja, qui nous donne le vrai commentaire de l'expression bouddhique : il rend *pariśuddhi* par *pravilaya*, « suppression », et c'est à propos d'un sûtra (I, 43) ainsi conçu : *smṛtipariśuddhau*. Une pareille conformité est sûrement curieuse. Encore ne va-t-elle pas sans nuances : le Yogasûtra entend de la *nirvitarkâ* (la seconde) *samâpatti* ce que le bouddhisme transporte à son quatrième dhyâna.

Dans la définition du premier, *vivekaja*, « né de la distinction », ne présente, au regard de la langue bouddhique, qu'un sens faible et vague. Allons au Yoga : *vivekaja* ou, plus complètement, *vivekajaṁ jñânaṁ* (YS., III, 52) y est consacré pour désigner la connaissance suprême; elle consiste en effet dans la « distinction » absolue entre puruṣa et tout ce qui est de la prakṛti. Mais le bouddhisme a rompu absolument avec cette notion fondamentale du Sâṁkhya-Yoga ; la locution y est désormais privée de base; c'est sans doute ainsi qu'elle s'est trouvée, du sommet qu'elle occupe dans le Yoga, ramenée ici au début même de la route. Dépaysée, affaiblie, elle reste au moins comme un témoin erratique de la couche antérieure où se fonde toute la théorie.

Je vous rappelais, messieurs, que, au-dessus du *samprajñâta samâdhi*, le Yoga distingue un *asamprajñâta samâdhi* (YS., I, 18, 51), une concentration « dépouillée de conscience ». Au contraire du degré précédent, elle est *nirbîjâ* « sans germe » et *saṁskâraśeṣâ* (I, 18), c'est-à-dire que, ne reposant plus d'abord que sur des *saṁskâras*, « prédisposi-

1) Burnouf, *Lotus*, p. 802; Kern, Neumann.

Digitized by Google

tions » (ou de quelque façon que l'on traduise ce mot intraduisible), elle les élimine progressivement par une « suppression complète » (*sarvanirodhât*, I, 51); dès son second sûtra, Patañjali assigne pour but au Yoga le *nirodha*, la suppression de toute activité mentale (*cittavṛtti*), qui mène au *kaivalya*, expression définitive de la connaissance.

Si maintenant nous revenons au bouddhisme (*Saṁyutta Nik.*, XXXVI, II, al.), le degré suprême de l'abstraction y est marqué par le *saññâvedayitanirodha*, lequel (*ib.*, XLI, 6, 7) implique la destruction progressive des saṁskâras. Tout se rejoint. *Saṁskâras*, au sens sâṁkhya et bouddhique, *karman* et *duḥkha* sont termes essentiellement équivalents ; la subtilité scolastique, la fureur indoue de distinguer peuvent par moments les séparer et même les hiérarchiser ; au fond et substantiellement, c'est tout un. *Nirodha* n'est pas seulement un terme commun ; dans le Yoga comme dans la formule des quatre vérités, il est l'exposant des mêmes conceptions [1].

Arrivons aux fruits qu'il produit. A la concentration de l'esprit le Yogasûtra en promet de diverses sortes. Cependant au premier rang il met « la connaissance du passé et de l'avenir », puis, presque aussitôt (18), « la connaissance des existences antérieures », la connaissance de la pensée des autres (19) ; quant au degré suprême, c'est expressément (49) l'omniscience, *sarvajñâtṛtva*. D'après le bouddhisme, lorsque le Bodhisattva a, sous l'arbre de bodhi, atteint les quatre dhyânas (*Majjh. Nik.*, I, p. 247 et suiv.), l'omniscience, qui se résume dans l'aperception des quatre vérités, ne se présente à lui que comme le troisième moment d'une évolution progressive : il connaît d'abord ses naissances antérieures, en

1) Cette rencontre est d'autant plus significative que, d'autre part, le bouddhisme fait volontiers de l'*avidyâ* la source du mal et par conséquent de la *vidyâ* la source de la délivrance. Mais une pareille affirmation, explicable dans les idées du Vedânta et du Sâṁkhya, n'est de sa part qu'une appropriation très extérieure d'une phraséologie courante, sans aucun lien intime et logique avec son enseignement propre; aussi bien est-il obligé de dépouiller le mot de sa force philosophique et de le ramener au sens banal de connaissance ou ignorance de l'enseignement bouddhique (*Majjh. Nik.*, I, 285).

Digitized by Google

cond lieu, les existences des autres êtres. Qui ne sent que nous nous mouvons ici de part et d'autre dans un cercle de notions identiques?

Les rencontres de mots en prennent un prix particulier. Décrivant ces trois *vijjâs* dont la dernière constitue la bodhi même, Bhagavat, dans le texte pâli, reprend par trois fois la même formule *ñâṇâya cittaṁ abhininnâmesiṁ* ; il conclut en affirmant que *âloko uppanno*. Or, non seulement *citta* (cf. M. Müller, *Ind. Philos.*, p. 440) est un terme particulièrement propre au Yoga comme il est familier au bouddhisme, mais, détaillant le processus qui, d'après lui, constitue l'évolution supérieure de la méditation, Patañjali (II, 9, 12) l'analyse en trois étapes de la pensée, *cittapariṇâma* ; et c'est par le terme *prajñâloka*, « la lumière de la sagesse », qu'il décrit (II, 5) l'effet du triple *saṁyama*. La notion de l'omniscience, *sarvajñatva*, équivaut exactement à la sambodhi. Qu'on n'imagine pas qu'elle représente dans le Yoga une façon de dire indifférente, sans attaches profondes avec la doctrine : c'est dans l'Îśvara même que le système (I, 18) place le germe suprême de l'omniscience.

De part et d'autre, l'accord est donc frappant.

On s'est étonné du nom si étrange de *dharmamegha*, « nuage de la Loi », dont le Yoga désigne ce samâdhi ultime qui assure la destruction des *kleśas* et du *karman* (YS. IV, 28, 29). Comment le séparer de la phraséologie bouddhique et de cette « ambroisie de la Loi » que l'enseignement du Buddha fait pleuvoir sur le monde ?

En revanche la catégorie des *brahmavihâras*, par exemple, a dans son nom gardé, jusqu'au sein du bouddhisme, comme une marque d'origine. L'énumération, exactement identique, (charité, pitié, satisfaction et indifférence) est dans le Yogasûtra (I, 33), présentée, ainsi que dans les textes bouddhiques (cf. par ex. *Jâtaka*, I, 39), comme un objet de méditation, *bhâvanâ*.

Rien sans doute n'est plus naturel que de distinguer des étapes dans la voie qui est censée monter d'échelon en éche-

Digitized by Google

lon à la perfection du savoir. Il est déjà plus significatif que le Yoga, aussi bien que le bouddhisme, désigne ces étapes par le même nom de *bhûmi* ou terre [1]. La scolastique bouddhique oppose dix étages aux sept du Yoga ; mais si, de part et d'autre, on donne le nom de *madhumatî* (Bhoja in YS., III, 51 et *Mahâvastu*, I, 436) au degré le plus élevé, je ne saurais croire à un simple hasard. Les bhûmis n'ont pas, à vrai dire, dans les textes pâlis la place qu'elles tiennent dans les écrits du Nord, il faut laisser ouverte l'hypothèse de certains emprunts secondaires [2] ; il n'est pourtant pas si aisé d'admettre que des sectes, qui, une fois isolées, deviennent naturellement hostiles, se soient tardivement copiées en de menus détails. L'usage pâli lui-même (cf. Childers) atteste d'ailleurs que, de vieille date, la métaphore avait reçu ses entrées dans la nomenclature du bouddhisme.

Avant de s'élever à la vérité totale, le yogin a le droit d'espérer, comme autant de privilèges passagers, fâcheux au fond puisqu'ils retardent son progrès définitif, une série de facultés miraculeuses ou magiques. Cette croyance n'est nullement étrangère au bouddhisme ; le fait est d'autant plus remarquable que, à plus d'un égard, elle est en contradiction, ou au moins en contraste, avec ses tendances essentielles. Sâmaññaphalasutta (p. 17 et suiv.) et Yogasûtra (III, 16 et suiv.) tiennent un même langage : pouvoir magique d'audition, de vision, faculté de s'élever dans l'espace ou de marcher sur les eaux, que sais-je ? rien n'y manque.

Mais l'invention est, même en ce genre, assez étroitement limitée, et, ce qui est plus décisif que ces coïncidences mêmes, c'est que, de part et d'autre, les deux séries se couronnent par des privilèges d'ordre tout différent : connaissance de l'âme d'autrui ; souvenir des naissances passées ; c'est, plus

1) Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, p. 49. YS., III, 6, 9; I, 30; III, 51, comm. de Bhoja.

2) C'est en partie cette considération, indépendamment de la brièveté qui m'était imposée, qui m'a empêché de m'arrêter ici, par exemple, au chapitre des *mudrâs*, *âsanas*, etc., qu'un examen détaillé ne saurait négliger.

Digitized by Google

encore, que tous ces avantages sont de part et d'autre considérés comme inférieurs, périlleux même, dominés en tous cas par le privilège supérieur que constitue la connaissance du vrai : les quatre vérités dans le bouddhisme, le *prâtibha*, le *vaikalya* dans le Yoga.

De ces pouvoirs magiques, deux se rapportent au soleil et à la lune. Si la méditation se concentre sur le soleil, elle assure la connaissance de l'univers ; sur la lune (28), la connaissance des astres. Ainsi parle Patañjali (III, 27). Quant au Buddha (*Majjh. Nik.*, p. 78), l'*iddhi* qu'il promet au moine qui médite de la sorte, c'est le privilège de « toucher de sa main le soleil et la lune, si merveilleux, si puissants qu'ils soient, » et le conte bouddhique, on s'en souvient, ne marchande guère à ses héros pieux ce bizarre avantage. Je ne prétends pas établir dans l'impossible des gradations rigoureuses ; il semble clair pourtant que la formule bouddhique renchérit ici dans l'absurde ; c'est donc qu'elle est, par rapport à celle du Yoga, secondaire et empruntée. Le *dharmacakṣus*, « l'œil de la loi », pour marquer la perception des vérités religieuses, est de même une métaphore certainement inspirée par le pouvoir surnaturel que la pratique du samâdhi était censée développer chez le yogin ; par là encore la vérité bouddhique apparaît comme superposée à l'édifice sans doute ancien des facultés magiques.

Les bouddhistes cataloguent tout ; ils ont aligné en une nomenclature les vertus et les pratiques qui conduisent à cette vision de la vérité : c'est la « voie aux huit parties ». Je ne sais si j'oserais, comme on l'a proposé (M. Jacobi, *Gött. Nachr.*, 1897, p. 57), la dériver des huit *yogâṅgas*, ou « parties du Yoga » ; d'une énumération à l'autre, je ne vois guère de commun que la parité des nombres. Mais comment douter que les quatre degrés de sainteté entre lesquels sont répartis les adeptes sur le chemin mystique, se rapportent aux quatre degrés des yogins (YS. III, 51, comm. de Bhoja) ? Les définitions peuvent différer terme à terme, le parallélisme général est visible ; il est complet au

Digitized by Google

quatrième échelon entre le *jîvanmukta caramadehin* (Vâcaspati) et l'*arhat*.

Jusque dans des détails imprévus les deux doctrines parlent la même langue : seules elles s'accordent à désigner par l'image d'*adhvan*, « chemin », les trois divisions coutumières de la durée : passé, présent et avenir (YS. traduction Râjendra Lal Mitra, p. 129, al.) En qualifiant l'*avidyâ* de *netrî*, « conductrice », des *kleśas*, la phraséologie du Yoga ne nous explique-t-elle pas comment les bouddhistes désignent parfois la *tṛṣṇâ*, « le désir », comme la « conductrice de l'être », *bhavanetti*?

En pendant à la sambodhi, au rôle qu'elle tient dans le bouddhisme, il est permis à plusieurs égards de mettre dans le Yoga la théorie d'Iśvara. Éclairés par tant de rapprochements, nous pouvons de ce côté, faire en avant un pas décisif.

Iśvara, cette manière de Dieu, un peu accessoire, secondaire et sacrifié, que s'est donné le Yoga, est défini par Patañjali, en des termes qui méritent d'être pesés. C'est « un puruṣa (âme) spécial (ou supérieur) que n'atteignent ni les kleśas ni le karman, ni la maturation des actes, ni les saṁskâras » (YS. I, 24); en lui réside le germe de l'omniscience (25), il est le maître (*guru*) des Anciens, n'étant pas limité par le temps (26); aussi le yogin a-t-il un moyen sûr de s'élever au sommet de la connaissance, c'est de s'adresser, de se confier (*praṇidhâna*) à Îśvara.

De si peu de mots que de concordances jaillissent, et combien singulières! entre l'Îśvara ainsi décrit et le Buddha, Mahâpuruṣa qui, portant en lui l'omniscience, s'affranchit du karman, des saṁskâras et de leurs effets, qui est le guru d'une doctrine qu'il est censé renouveler du passé, qui, comme ont fait ses prédécesseurs, assure dans l'avenir à ceux qui s'adressent à lui par le *praṇidhâna*, la même sagesse qu'il possède lui-même !

Ne m'accusez pas d'oublier par où les deux types diffèrent. Le Buddha n'est pas un Dieu, même au sens restreint d'Îś-

Digitized by Google

vara; le titre de puruṣa n'a dans le bouddhisme rien emporté de la signification technique que lui assigne le Sâṁkhya-Yoga; le praṇidhâna, le culte qui se voue à Îśvara, est forcément assez différent du vœu, même entouré de respect et d'hommage, qui s'adresse au Buddha. Je ne méconnais ni ces nuances, ni d'autres encore; plus elles sautent aux yeux, plus est instructive la ressemblance qui, malgré tout, s'accuse, générale dans les notions, précise et répétée dans les termes. Personne, je pense, ne la jugera accidentelle. Main comment alors se relient les deux séries?

Cet Îśvara du Yoga, intermédiaire mal défini entre le puruṣa absolu et les puruṣas humains, que les précédents de la doctrine forcent à concevoir avec la prakṛti et ses succédanés dans une relation assez énigmatique, qui n'a guère qu'un rôle de grande utilité, servant à féconder, — on ne nous dit pas, et pour cause, par quel mécanisme, — les efforts du yogin, — cet Îśvara est visiblement, dans le système, une addition secondaire, sensiblement artificielle. On ne s'y est point trompé. Le dogme moteur du Buddha, si central dans le bouddhisme, ne saurait s'expliquer par la simple imitation d'une théorie si sèche, si réduite.

Dira-t-on que, inversement, le Yoga se soit inspiré du Bouddhisme? Les dates précises manquent, mais il semble bien que l'apparition d'Îśvara dans le Yoga soit fort ancienne. Comment d'ailleurs le personnage si actif, si vivant, du Buddha se serait-il directement transformé en cet Îśvara, terne et théoriquement inutile, dont le nom même est étranger à la nomenclature bouddhique? Un texte qui, après tout, appartient à ce que l'on est habitué à considérer comme la couche ancienne des écrits canoniques [1], fait allusion à un Îśvara qui a de grandes chances d'être celui du Yoga; sa coexistence serait ainsi documentée pour une période assez haute. L'indice a son prix; il ne serait pas indispensable. Le praṇidhâna du bouddhisme est accidentel, en quelque sorte

1) *Aṅgutt. Nik.*, III, 61 sqq.

Digitized by Google

anecdotique; on imaginerait qu'il eût pu s'inspirer d'un rôle technique, doctrinal, tel que le lui attribue le Yoga; il n'a pu le suggérer.

En somme l'emprunt direct, immédiat, semble aussi improbable dans un sens que dans l'autre.

Sur la théorie d'Îśvara, MM. Jacobi (*Gött. Nachr.*, 1897, p. 277) et Garbe (*Sâṁkhya und Yoga*, p. 49, 50) s'accordent: ce serait une concession que le Yoga aurait consentie aux idées et aux tendances populaires, au prix de laquelle il se serait, en une certaine mesure, fondu dans des sectes religieuses comme les Bhâgavatas, les Sâtvatas. Dès longtemps j'ai, de mon côté, et je crois toujours que, dans cette teneur générale, ma thèse reste debout, essayé de démontrer que par diverses notions, par plusieurs appropriations légendaires, le bouddhisme décèle des accointances très primitives avec un cycle préexistant de traditions, de croyances vishnouites. Je n'ai pas cherché, je n'avais pas prévu cette coïncidence. Elle est, je crois, très digne d'attention.

Le Mahâbhârata n'indique pas seulement en combien de groupements divers l'époque qu'il reflète inclinait à amalgamer les visions philosophiques et les traditions religieuses; nous y voyons combien elle tendait à prêter à des dieux, plus ou moins déguisés dans des avatârs, dissimulés sous des masques humains, le rôle de sauveurs, de docteurs, doués de lumières et de forces plus qu'humaines. C'est ce penchant qui, sans doute, a acheminé le Buddha historique au type semi-légendaire du Buddha théorique. Le même courant a, soit chez les Bhâgavatas, soit dans d'autres sectes, produit, sous les mêmes idées directrices, une fusion analogue et parallèle du Yoga avec le vishnouisme; c'est cette fusion que, dans le système, reflète le dogme d'Îśvara transposé, immobilisé en une formule d'école qui était seule à sa place dans ce cadre nouveau.

De tout ceci il ressort, si je ne m'abuse, que le bouddhisme a, dès son origine, été lié au Yoga par des rapports plus étendus, plus organiques qu'on n'a jusqu'ici paru l'admettre. Ceux que l'on a cherché à dégager

Digitized by Google

entre le Sâṁkhya et la religion de Gautama s'en éclairent.

La théorie bouddhique des causes enchaînées, des nidânas, s'est-elle directement inspirée de la théorie sâṁkhya des vingt-cinq principes ? M. Jacobi ne m'en a pas persuadé plus que M. Oldenberg, ni sans doute plusieurs autres. Il coûterait sûrement moins d'efforts, si le temps le permettait, d'en retrouver l'inspiration première dans la tradition du Yoga[1]. Cela ne veut pas dire que l'on ne saisisse dans le bouddhisme plus d'un écho du Sâṁkhya. Rien de plus naturel. Dès l'époque du bouddhisme, le Yoga était, nos comparaisons ne permettent pas d'en douter, en possession de tous ses organes. Si la théorie d'Îśvara, — et on a vu que, même schématisée par l'adaptation scolastique, elle garde des termes à certains égards plus archaïques que le bouddhisme, — procède de l'évolution religieuse dont il porte, de son côté, la trace plus explicite et plus vivante, c'est donc que, dès l'époque du bouddhisme, et par quelques traits propres, par quelques combinaisons spéciales qu'ait pu se distinguer le groupe de yogins sur lesquels le bouddhisme a pris son point d'appui, le Yoga, au sens générique et systématique, était constitué. Il était constitué en un ensemble infiniment analogue à celui qui nous est connu. C'est donc aussi que, dès lors, il était, du point de vue théorique, pénétré par les vues du Sâṁkhya, tel, à prendre les choses en gros, qu'il apparaît dans la suite.

Les emprunts mêmes que le bouddhisme a pu faire au Sâṁkhya sont là pour l'attester : lié au Yoga, c'est, suivant toute apparence, par l'intermédiaire du Yoga qu'il se les est appropriés.

Cette interposition rend compte des affinités ; elle justifie jusqu'aux divergences.

De prakṛti, de puruṣa, le bouddhisme ignore l'application sâṁkhya. Bien que, à mon sens, le titre de bodhisattva en garde une trace lointaine[2], la théorie des guṇas y est de

1) Je pense au Yogasûtra, IV, 11. Mais ce n'est pas le moment d'entrer dans le détail.

2) M. Kern (*Buddh*, I, 383 n.) a bien rappelé l'emploi dans le Yoga de la

Digitized by Google

même insaisissable. Le Sâṁkhya affirme la permanence parallèle du principe spirituel et du principe matériel, l'éternité des âmes ; le phénoménalisme bouddhique, s'il ne le proclame d'abord, aboutit vite à un nihilisme véritable. Les polémiques bouddhiques se souviennent de cette opposition quand elles stigmatisent le *satkâyavâda*, la doctrine de la réalité des choses, et tout au moins, si l'on conteste mon interprétation de cette formule, quand elles condamnent le *sassatavâda*, la doctrine de l'éternité de l'âme et du monde.

Il est vrai que le Yoga, enté sur la théorie sâṁkhya, en partage les doctrines spéculatives ; il se trouve donc à cet égard, vis-à-vis du bouddhisme, dans la même relation que son auteur ; en principe, rien de plus certain ; en fait, quelle différence !

Le Yoga n'est que peu spéculatif ; il s'attache surtout à ses tendances propres. Il faut que la métaphysique pure lui tienne médiocrement à cœur pour qu'il y ait pratiqué délibérément, avec un illogisme tranquille, cette brèche grave que marque la doctrine de l'Îśvara. Il a bâti sur des données sâṁkhya un peu comme a fait le bouddhisme sur des bases moralement analogues, philosophiquement divergentes, sans s'embarrasser outre mesure du dogme transcendant. Les doctrines

locution *buddhisattva* ; mais à elle seule cette comparaison n'explique rien. *Bodhi* est un terme bien bouddhique ; seule sa signification bouddhique peut fonder une interprétation plausible du composé. *Sattva* est au contraire familier au Yoga. Il ne désigne pas seulement le premier des trois guṇas ; soit seul, soit complété par *buddhi* ou *citta*, il désigne l'esprit, mais en tant que l'esprit résume et exprime la prakṛti et les guṇas qui la constituent. Nulle part cette signification ne s'accuse mieux que dans ce passage (YS., III, 54-55 ; cf. M. Müller, *Ind. Philos.*, p. 467) d'après lequel le moyen de la délivrance, la connaissance de la distinction totale, universelle, absolue, le *kaivalya*, consiste à pénétrer l'indépendance radicale du *sattva* et du *puruṣa*, c'est-à-dire de l'âme éternelle et de l'esprit actif, conscient, qui relève de la prakṛti. Expliqué par cette acception de *sattva* et comme *bahuvrîhi*, « bodhisattva » désignerait le futur Buddha, provisoirement retenu dans les liens de l'existence, comme « possédant le sattva de la bodhi », c'est-à-dire une illumination encore liée aux conditions inférieures des guṇas, partant imparfaite. Il n'est pas jusqu'au contraste qu'évoque à l'esprit l'expression *sattvapuruṣayoḥ* du Yogasûtra entre *sattva* et *bodhisattva* et *puruṣa* et *mahâpuruṣa*, qui n'ait son prix.

Digitized by Google

sâṁkhya pénètrent ses enseignements et sa terminologie; elles n'y ont pas l'importance absorbante qui leur appartient naturellement dans le Sâṁkhya proprement dit. Une doctrine spéculative excluait tout ce qui n'était pas relations théoriques ; le Yoga, lui, était avant tout une discipline pratique ; le bouddhisme, lui-même essentiellement pratique, pouvait voisiner de près avec lui tout en divergeant sur des philosophèmes purs.

Même à l'égard du Yoga, il faut nous garder des malentendus. D'un milieu à l'autre, j'y ai insisté d'abord, les parallélismes les plus certains sont traversés de discordances sensibles : les ressemblances s'affirmaient, elles s'arrêtent tout d'un coup sans cause évidente ; les nomenclatures semblables sont enchâssées différemment; dans des cadres numériquement identiques et de signification voisine, les éléments ne se correspondent pas un à un ; des notions pareilles sont mises en un relief inégal ; parfois il semble que l'on ait de parti pris varié les termes en conservant une vague assonnance, lorsque, par exemple, *iddhi* est régulièrement opposé à *siddhi* du Yoga pour désigner dans le bouddhisme les facultés surhumaines. Bref, de tant d'éléments communs mais roulés, si je puis dire, par des remous indépendants et emportés dans une mobilité hasardeuse, se constituent des ensembles d'aspect fort dissemblable. L'Îśvara et le Buddha se rejoignent par les racines. Quelle distance pourtant entre cette abstraction sans réalité, sans solidité même logique, et le type si central dans le bouddhisme, qui l'anime tout de sa personne ; entre le dieu réduit à une figuration scolastique et le maître historique qui a gardé sa vie propre sous le rôle conventionnel et sous le vêtement légendaire !

D'autre part, même atténuées par une commune indifférence théorique, de grosses différences doctrinales se dressent entre les deux systèmes. Encore ne sont-elles pas peut-être aussi irréductibles qu'elles sembleraient d'abord.

Si une thèse caractérise le bouddhisme ancien, c'est assurément cette notion d'un phénoménalisme absolu qui a pour

Digitized by Google

corollaire direct la négation du soi. Les écritures pâlies ne se lassent pas d'y insister. Peut-être cette doctrine n'a-t-elle été d'abord que l'expression amplifiée de ce néant des choses, de cette insignifiance de l'individu qui sont des idées naturellement familières à une école de renoncement; en tous cas et malgré ses affirmations très positives sur l'éternité du monde et l'éternité de l'esprit, le Sâṁkhya pouvait, plus aisément que d'autres systèmes, incliner vers les négations un disciple comme le Buddha que son mouvement naturel poussait souverainement vers les applications pratiques. La notion de l'instabilité des choses, de ce courant incessant qui les entraîne d'un état à un autre (*pariṇâma*), est très saillante dans le Sâṁkhya et dans le Yoga; elle est très proche parente de la pensée bouddhique. De là à la suppression de l'âme individuelle, le pas à franchir était d'autant plus aisé que le puruṣa du Sâṁkhya tient plus de l'entité abstraite; il est sans activité, sans conscience propre, sans lien intime avec la vie réelle; tous les éléments de la renaissance, du karman, qui préoccupent si exclusivement le bouddhisme, lui sont extérieurs et, au fond, étrangers. Si, suivant l'heureuse expression de M. Garbe (*Sâṁkhya und Yoga*, p. 20) le Sâṁkhya ramène l'individualité humaine à des causes physiques, quoi de surprenant à voir cette individualité niée par un rejeton aussi ardent que le bouddhisme à secouer toutes les attaches des sens? Ainsi, là même où le bouddhisme s'éloigne du Yoga, on devine par quelle pente il a pu s'en écarter. En sorte que, ici encore, nous revenons, comme tout à l'heure, quoique par un détour, à ce mélange singulier d'affinités et de dissemblances que nous voudrions nous expliquer.

Mais d'abord gardons-nous de nous représenter le fondateur du bouddhisme, sous les traits d'un philosophe éclectique, fouillant les systèmes contemporains, et combinant un ensemble strictement lié. Ce n'est nulle part ainsi que s'ébranle un mouvement religieux vraiment populaire et viable. D'ailleurs ni l'esprit hindou, intuitif et mystique, ni spécialement l'époque où nous sommes reportés n'étaient capables d'un

Digitized by Google

pareil effort de logique suivie et consciente. Les contradictions énormes dont fourmille la théorie bouddhique, son mode d'enseignement qui affirme, répète, compare, mais ne tente jamais une démonstration en forme, suffiraient à nous avertir.

Le bouddhisme ne se défend-il pas expressément en plusieurs passages devenus familiers à tous, de visées métaphysiques? Il a dû vite renoncer à ce beau détachement; avant même que la scolastique ne l'envahît, il avait à compter avec les exigences de son apostolat. De son agnosticisme pratique se sont déduites les conséquences nettement négatives qu'il impliquait. Mais à la première heure, et dans son évolution spontanée, il s'annonce essentiellement comme une méthode de délivrance par la moralité et la profession des vérités très simples, très peu originales surtout, qu'il lui a suffi, pour faire siennes, d'enfermer dans une formule et dans une nomenclature numérique nouvelles : quatre vérités ou douze nidânas.

C'est le cas d'insister sur les conditions religieuses de l'Inde telles qu'elles nous apparaissent vers cette époque : mobilité, fluidité extrêmes des doctrines; morcellement des sectes que confirment les causes à nos yeux si futiles, en tous cas si légères, qui, dans le bouddhisme et dans le jainisme, amorcent des branchements infinis.

Un système, dans l'Inde, n'est pas tout à fait ce qu'il est en Occident : un ensemble strictement délimité, entouré de circonvallations nettes, étendant à toutes les questions fondamentales un dogmatisme intransigeant. Ou plutôt, dans cette acception rigoureuse, les systèmes y apparaissent moins comme des réalités vivantes, que comme la synthèse réfléchie et relativement tardive de groupes multiples ouverts suivant les cas, les temps et les lieux, à des influences et à des compromis divers; comme une sorte d'atmosphère commune où se meuvent avec une certaine liberté d'allures, nombre d'organismes apparentés mais indépendants, un peu comme les milliers de castes de brâhmanes dans l'unité théorique du *brâhmaṇa varṇa*.

Digitized by Google

Dans le domaine intellectuel comme dans le domaine social, les Hindous sont particularistes à l'excès. De part et d'autre, la porte reste ouverte très large à toutes les variantes, à toutes les incohérences éclectiques.

Il suffit. Il ne nous appartient pas de restituer par conjecture le mécanisme d'une histoire que l'éloignement nous dérobe. Je n'ai point tant d'ambition. Je me contente, pour finir, de résumer en deux mots l'impression qui se dégage, pour moi, de cette orientation sommaire, si longue qu'elle ait dû vous paraître.

Nous sommes, si je ne me trompe, fondés à affirmer que ce sont bien des yogins qui ont fait l'éducation et préparé les voies du bouddhisme. Pour eux, l'ensemble systématique du Yoga existait déjà tel, dans ses grands traits, que nous le font connaître les manuels : dès lors, il était lié à la spéculation sâṁkhya; dès lors, il s'était, suivant toute apparence, complété par la théorie d'Îśvara; dès cette époque, en tous cas, ses doctrines propres s'étaient pénétrées des mêmes notions, populaires ou sectaires, que ses formules définitives traduisent en cette théorie d'Îśvara, tandis que, au sein du bouddhisme, elles aboutissaient parallèlement au type légendaire du Buddha.

E. Senart.

Digitized by Google

L'ORPHISME

DANS LA IVe ÉGLOGUE DE VIRGILE

Dans le commentaire, si riche et si varié, que M. Cartault a consacré en 1897 aux *Bucoliques* de Virgile, l'étude sur la quatrième Églogue n'occupe pas moins de 40 pages (p. 210-250)[1]. On y trouve résumées et discutées la plupart des hypothèses auxquelles a donné lieu, depuis l'antiquité, l'exégèse de ce mystérieux morceau. Toutefois, M. Cartault n'a pas essayé d'esquisser l'histoire des explications entre lesquelles il a dû choisir ; cela eût sans doute démesurément grossi son étude, mais en eût encore accru l'intérêt, car l'histoire d'un problème littéraire posé depuis bientôt vingt siècles est un chapitre singulièrement instructif de celle des idées. D'une manière générale, on peut dire que les interprètes de la IVe Églogue se répartissent en deux groupes, que nous appellerons, pour abréger, les *Romanistes* et les *Orientalistes*. Les uns font appel à l'histoire romaine du début de la seconde moitié du Ier siècle ; ils veulent que Virgile ait écrit un poème plein d'allusions politiques, avec des réminiscences d'Hésiode et de Théocrite pour compléter le tableau et l'encadrer. Les autres soupçonnent, avec plus ou moins de précision, des influences orientales, en particulier celle du messianisme juif qui était alors en pleine effervescence et où l'attente, suivant le mot de Renan, allait produire son objet. A ce groupe d'interprètes appartient l'empereur Constantin qui, dans son discours *Ad sanctorum coetum* conservé par Eusèbe, intercala une traduction grecque de

1) A. Cartault, *Étude sur les Bucoliques de Virgile*. Paris, Colin, 1897.

Digitized by Google

la IVe Églogue parce qu'il y reconnaissait, avec beaucoup d'autres chrétiens de son temps, l'annonce de la venue du Sauveur [1]. Dans l'antiquité comme de nos jours, l'explication *orientaliste* a surtout tenté les esprits disposés au mysticisme ; l'explication *romaniste* a pour elle les esprits positifs, qui se méfient, non sans raison, d'un mot vague comme celui de *pressentiment* et de ce qu'il implique, à vrai dire, de quasi surnaturel.

M. Cartault est de ces derniers. Ses conclusions sont nettement positives et réalistes. Pour lui, l'enfant dont Virgile annonce la naissance est un enfant réel ; c'est Asinius Gallus, le fils de Pollion, auquel Asconius avait entendu conter qu'il était le *parvus puer* de la IVe Églogue, composée par Virgile en son honneur. Virgile, suivant M. Cartault, s'est inspiré d'Hésiode, accessoirement de Moschos et d'Aratos ; il n'est pas question une seule fois d'attribuer à sa pensée une source juive. Sur le *Cumaeum carmen*, cité au premier vers, M. Cartault est très bref ; il admet que le poète lui a emprunté la mention d'Apollon (*tuus jam regnat Apollo*, v. 10) et que « Virgile a été influencé par les prophéties messianiques qui s'étaient répandues d'Orient en Occident, mais auxquelles les Romains se gardaient de donner le même sens que les Juifs » (p. 222). L'événement qui a exalté les espérances de Virgile est la paix de Brindes, conclue en l'an 40, où Pollion, consul la même année, avait joué le rôle de pacificateur. Enfin, l'idée de la rénovation universelle des choses dériverait d'une théorie astronomique et philosophique dont Varron, vers la même époque, faisait état dans son livre *De gente populi Romani*.

M. Cartault n'a pas mentionné une importante étude sur la IVe Églogue publiée en 1896, un an avant son commentaire, par M. Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce mémoire est resté presque inaperçu, d'abord parce qu'il fait partie d'un volume de mélanges publié

1) *Anthol. graec.*, éd. Didot, III, 264.

Digitized by Google

par la Section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, à l'occasion de son dixième anniversaire[1], puis parce qu'il porte un titre qui n'en annonce qu'imparfaitement le contenu et la portée : « Note sur un vers de Virgile. » Non seulement M. Cartault n'a pas connu le travail de M. Sabatier, mais je ne vois pas qu'aucun éditeur ou commentateur de Virgile en ait, depuis, fait mention ; bien plus, la *Bibliotheca philologica* de Calvary, qui cite les titres des plus minces contributions à l'histoire littéraire, ne signale la « Note sur un vers de Virgile » ni en 1896, ni en 1897.

M. Sabatier représente, à l'encontre de M. Cartault, l'exégèse orientaliste, et cela avec un talent et une force d'argumentation tels qu'on peut considérer une partie de sa thèse comme définitivement établie. Toutefois, si M. Cartault a ignoré M. Sabatier, il faut dire que M. Sabatier n'a pas connu davantage ceux qui lui avaient frayé la voie ou qui, pour mieux dire, étaient arrivés avant lui à des conclusions analogues, Ewald (1858) et Gruppe (1889)[2]. Si donc, dans ce qui suit, je cite souvent M. Sabatier, c'est comme le représentant d'une opinion qui ne lui appartient pas absolument en propre ; l'exposé qu'il en a fait est plus lucide que celui de Gruppe, mais ne dispense pas de recourir à celui-ci.

Comme M. Cartault, M. Sabatier n'admet pas que la IVe Églogue ait la moindre relation avec Octave. C'est là un point qu'on devrait considérer comme acquis. Pollion appartenait au parti d'Antoine ; l'annonce des hautes destinées d'Octave ou d'un enfant de sa famille — comme le fils de Marcellus et d'Octavie, qui épousa Antoine en l'an 40, ou encore la fille d'Octave et de Scribonia, dont le mariage eut lieu la même année — n'avait rien qui pût flatter la vanité ou l'ambition du consul. Toutefois, il croit qu'il s'agit d'un enfant réel et que Virgile se réjouit de la paix de Brindes, opinion

1) *Études de critique et d'histoire*. Paris, Leroux, 1896.

2) Ewald, *Abhandl. der goetting. Ges.*, t. VIII (1859), p. 83; Gruppe, *Griechische Kulte und Mythen*, t. I, p. 687.

Digitized by Google

qu'il partage non seulement avec M. Cartault, mais avec presque tous les commentateurs : « Pollion... avait été le principal artisan de cette heureuse paix. Il se réjouissait d'avoir un fils dont la naissance coïncidait avec le commencement de l'âge nouveau. Quoi d'étonnant que le poète, jeune encore, voulant faire sa cour à Pollion, ait rattaché à cette naissance le commencement des temps heureux prédits par la Sibylle et, par une ingénieuse invention de l'esprit de flatterie, ait fait correspondre les progrès de l'âge d'or renaissant à ceux de la vie même de l'enfant, depuis sa naissance jusqu'à sa pleine maturité, en sorte que le bonheur du monde atteindra son apogée quand ce rejeton consulaire arrivera au sommet de la vie et des honneurs ? » (p. 159).

M. Sabatier ne précise pas davantage ; il ne se demande pas si ce fils attendu de Pollion était Saloninus ou Asinius Gallus, entre lesquels hésitaient déjà les commentateurs du Haut-Empire, qui recueillaient avec peu de critique les traditions courantes dans la famille de Pollion. J'ai déjà dit que M. Cartault se décide pour Asinius Gallus, sur la foi d'un dire d'Asconius conservé par les scholies serviennes ; la question a d'ailleurs peu d'importance, puisqu'il y a, comme nous le verrons, des raisons décisives de croire que Virgile n'a pas eu en vue un enfant réel.

Mais la paix de Brindes, le consulat de Pollion et la grossesse de sa femme ne sont que des causes occasionnelles : la véritable inspiration de Virgile vient d'ailleurs. M. Sabatier ne conteste pas que, dans sa description de l'âge d'or, il ait emprunté des traits à Hésiode ; mais, à la différence de M. Cartault et avec toute raison, il considère ces analogies comme superficielles. L'esprit qui anime les deux poètes est tout différent. Hésiode, comme presque tous les Anciens, est pessimiste ; il place l'âge d'or aux origines de l'humanité et en fait l'objet de ses regrets, non de ses espérances. Au contraire, Virgile, en saluant l'âge d'or qui revient, se rattache, par cela seul, à la grande tradition optimiste de

Digitized by Google

l'apocalyptique juive, dont cette invincible tenacité dans l'espoir est l'un des caractères essentiels. La comparaison des vers de Virgile avec la prédiction apocalyptique du chapitre XI d'Isaïe, d'une part, et, de l'autre, avec les vers connus d'Hésiode, prouve que si le poète romain se rapproche d'Hésiode par le choix des détails, il est bien plus voisin, par l'esprit, du prophète juif. Je rappelle le passage d'Isaï en l'abrégeant :

« Il sortira un rejeton du tronc d'Isaï[1] et un surgeon croîtra de ses racines. L'Esprit de l'Éternel reposera sur lui... Il jugera avec justice les petits et il condamnera avec droiture... La justice sera la ceinture de ses reins et la fidélité la ceinture de ses flancs. Le loup habitera avec l'agneau et le léopard gîtera avec le chevreau; le veau, le lionceau, le bétail seront ensemble et un enfant les conduira. La jeune vache paîtra avec l'ours...; le lion mangera du fourrage comme le bœuf... On ne nuira point, on ne fera aucun dommage à personne dans toute la montagne de ma sainteté, car la terre sera remplie de la connaissance de l'Éternel. »

Assurément, il y a dans ce passage un élément essentiel qui manque à Virgile : le poète romain salue le règne de la prospérité, de la paix, de la richesse, tandis que le prophète d'Israël annonce surtout l'avènement de la justice[2]. D'autre part, l'idée de la paix entre les animaux manque dans Hésiode et se trouve dans Virgile comme dans Isaïe : *Nec magnos metuent armenta leones.*

Bien entendu, M. Sabatier n'a pas supposé un instant que Virgile ait pu connaître une traduction d'Isaïe, mais il lui a été d'autant plus aisé de déterminer la source intermédiaire que Virgile a pris soin de la désigner lui-même. C'est le *Cumaeum carmen*. M. Sabatier — et, ici, son raisonnement paraît lui appartenir en propre — a donné de bons argu-

1) C'est-à-dire des Isaïdes, de la famille de David.

2) Virgile, il est vrai, parle du retour de Diké, *jam redit et Virgo*; mais c'est un simple souvenir d'Aratos (*Phaenom.*, 133), suivant lequel Diké, à l'âge d'airain, s'était réfugiée au ciel. Cf. Cartault, *op. laud.*, p. 221.

Digitized by Google

ments pour faire admettre que *Cumaeum carmen* signifie simplement « chant sibyllin » (et non pas *chant de la Sibylle de Cumes*) et que le *carmen* visé par Virgile est une de ces compositions en vers grecs, œuvres de Juifs alexandrins vers l'an 130 avant J.-C., qui furent vendues en Égypte et en Asie Mineure aux délégués du sénat romain lorsque celui-ci, après l'incendie des anciens livres sibyllins du temps de Sylla, décida de reconstituer ce trésor par des acquisitions faites en Orient.

Dans la collection de chants sibyllins qui nous reste, il y a précisément plusieurs passages, évidemment inspirés du chapitre XI d'Isaïe, qui présentent, avec les vers de la IVe Églogue, des analogies frappantes. M. Sabatier, après d'autres, a mis ces ressemblances en lumière ; il est impossible de les attribuer toutes au hasard.

O mihi tam longae maneat pars ultima vitae...

est presque la traduction du vers sibyllin :

Ὦ μακαριστὸς ἐκεῖνον ὃς ἐς χρόνον ἔσσεται ἀνήρ.

De même

Jam nova progenies caelo demittitur alto

rappelle le vers sibyllin (III, 286) :

Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

Les trois descriptions de l'âge d'or dans le IIIe livre de nos *Oracles sibyllins* sont bien plus chargées de détail que celle de Virgile; mais, comme l'a montré M. Sabatier, les traits essentiels se retrouvent de part et d'autre.

Le vers de Virgile :

Casta fave, Lucina, tuus jam regnat Apollo

a donné lieu, dès l'antiquité, à beaucoup de discussions; l'idée erronée qu'Apollon désignerait ici l'ancêtre mythique d'Octave a trop longtemps trouvé créance. En vérité, il ne s'agit pas du tout d'Octave dans cette églogue, il ne peut même pas y être question de lui par allusion. On se trompe également en comprenant par le *règne d'Apollon* celui du soleil dont la chaleur doit « changer notre globe en tison » avant

Digitized by Google

le début d'une ère nouvelle, suivant une conception de la philosophie stoïcienne qui paraît étrangère à Virgile. En revanche, il est tentant de rappeler à ce propos la prédiction sibylline, qu'un roi venant du soleil fera triompher la cause de Dieu (III, 652) :

Καὶ τοτ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

Le *tuus jam regnat Apollo* serait donc en corrélation étroite avec le vers déjà cité :

Jam nova progenies caelo demittitur alto.

Le pacificateur, le prince de la paix, descendra du soleil sur la terre; il est, en quelque sorte, le fils du Soleil, dont l'éclat précède et annonce le dieu : *jam regnat Apollo.* Nous verrons cependant qu'à cette explication acceptable il n'est pas impossible d'en substituer une meilleure.

Rien ne prouve — et il est même invraisemblable — que Virgile ait eu sous les yeux le texte actuel des *Sibyllina.* Cette littérature apocryphe a subi de très nombreuses transformations avant de se fixer dans les manuscrits qui nous l'ont transmise. Mais puisqu'il cite lui-même, au début de son poème, un chant sibyllin et que son poème offre des ressemblances évidentes avec ceux que nous possédons, il est très naturel de conclure qu'une composition de ce genre, animée du même esprit judaïque et messianique, est l'une des sources principales de la IVe Églogue et rend compte de ses affinités avec le XIe chapitre d'Isaïe [1].

Mais l'imitation du *Cumaeum carmen* est loin d'expliquer entièrement la IVe Églogue. M. Sabatier l'a si bien senti qu'il a laissé quelques détails dans l'ombre et en a rapporté d'autres à des événements historiques, la paix de Brindes, le rôle qu'y avait joué Pollion, la naissance attendue de son héritier.

1) M. Gruppe pense que la Sibylle de Virgile est chaldéenne (*op. laud.*, p. 695) et ne croit pas que le texte païen lu par le poète eût encore subi une influence juive (p. 688). Il semble d'ailleurs, un peu plus loin, admettre cette influence (p. 690, note 19).

Digitized by Google

Ce sont là, je crois, autant d'illusions et d'erreurs. Je me propose d'établir qu'il n'y a pas d'allusions historiques ou politiques dans la IV Églogue, qu'il n'y est question ni du fils de Pollion, ni du fils d'aucun autre personnage du temps, enfin que le caractère du poème tout entier est exclusivement mystique ou religieux.

Si l'enfant à naître était un enfant réel, la conclusion de M. Cartault serait inattaquable : ce ne pourrait être, vu les circonstances, qu'un fils de Pollion. Mais cette hypothèse même est insoutenable. Virgile ne dit nulle part que Pollion soit le père de l'enfant et, chose plus grave, il ne parle de la mère que dans les quatre derniers vers, qui constituent un simple lieu commun[1]. En outre, il dit aussi clairement que possible que cet enfant est divin :

Ille Deûm vitam accipiet...

et qu'il est fils de Jupiter, descendant des dieux :

Cara Deûm soboles, magnum Jovis incrementum!

Si cette églogue n'était pas adressée à Pollion, protecteur de Virgile, et si le poète n'avait pas placé sous le consulat de Pollion la naissance de l'enfant divin — sans doute sur l'autorité d'une prophétie courante ou d'un calcul mystique que nous ignorons — jamais personne, raisonnant sur le texte du poème, n'aurait songé qu'il pût avoir pour sujet la naissance d'un fils du consul. C'est sans doute dans la famille de Pollion, après la mort de Virgile, que cette interprétation singulière a pris naissance. Seulement, comme elle soulevait des difficultés chronologiques et autres, elle ne prévalut pas à titre exclusif: de là, les autres hypothèses qui cherchèrent, tant bien que mal, à introduire l'enfant dans la famille d'Auguste et dont l'absurdité n'a été reconnue que de nos jours. La période où se place la IVe Églogue, est, en effet —

1) On a tort de voir dans ces vers une allusion à Vulcain. C'est, comme l'a fait observer M. Seaton, la paraphrase poétique d'un mot de nourrice : « L'enfant qui ne sourit pas à sa mère tournera mal; il ne dînera pas avec les dieux et ne couchera pas avec les déesses. »

Digitized by Google

il ne faut pas l'oublier — une de celles que nous connaissons avec le plus de détail; dire que l'enfant attendu de Virgile est le fils d'un illustre inconnu du temps ne sert à rien, puisqu'il n'y a pas d'homme tant soit peu illustre, aux environs de l'an 40 avant J.-C., qui ne nous soit parfaitement familier par les textes littéraires.

Si donc, comme il paraît, l'enfant n'est pas le fils de Pollion, mais un jeune dieu, les allusions qu'on a voulu découvrir à la paix de Brindes ne supportent pas l'examen. Rien ne prouve, d'ailleurs que cette paix laborieuse et qu'on devait sentir éphémère ait été considérée par les contemporains comme un événement de premier ordre; si cela se lit dans les ouvrages modernes, c'est qu'on le tire de la IVe Églogue, ce qui constitue évidemment un cercle vicieux. Des scholiastes, il ne faut point parler; le recueil des scholies sur la IVe Églogue, que l'on conserve sous le nom de Servius, prouve une fois de plus l'ignorance et la légèreté des grammairiens anciens, qui forgeaient à plaisir, pour expliquer les textes, des explications tirées de ces textes eux-mêmes. Nous en savons plus long qu'eux et nous avons, du moins pour la plupart, une toute autre conception de la critique historique et de la logique.

Ainsi le vers célèbre :

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem

ne renferme d'allusion ni à la paix de Brindes, ni à Pollion. L'enfant est fils de Jupiter; c'est Jupiter qui a pacifié le monde. On sait quand et comment : c'était à l'origine même de l'histoire fabuleuse, quand il a vaincu les Titans[1]. L'idée dominante de la IVe Églogue, c'est que le cours des siècles est achevé et qu'une nouvelle série de siècles commence. De même que le début de l'humanité a connu l'âge d'or, c'est

1) Aux vers précédents, l'enfant est assimilé aux dieux (*Deûm vitam accipiet*) et partage l'existence des dieux et des héros; la royauté qui lui est attribuée sur l'univers pacifié ne peut donc être qu'une royauté divine. — *Orbis*, dans le sens d' « univers » (et non de globe terrestre), se rencontre ailleurs dans Virgile et dans Ovide (cf. le *Thesaurus* de Quicherat, *s. v.*).

Digitized by Google

par un âge d'or que s'ouvrira le nouveau cycle; de même que la royauté des dieux de l'Olympe ne s'est établie que par la défaite des Titans, qui a eu pour effet la pacification cosmique, la nouvelle dynastie divine doit succéder à une pacification. Envisagé ainsi, le vers devint clair; nous sommes loin des querelles d'Octave avec Antoine et de la médiocre paix de Brindes; les mots *patriae virtutes*, comme plus loin ceux de *facta parentis*, ne font allusion qu'aux exploits de Jupiter.

Nous avons vu que M. Sabatier expliquait assez plausiblement *tuus jam regnat Apollo* par un vers sibyllin où il est question d'un roi venant du soleil pour faire triompher la cause de Dieu. Un passage du traité de Nigidius Figulus, *De diis*, qui a été conservé par le recueil des scholies, fournit une explication peut-être meilleure. Nigidius rapporte une opinion des Orphiques d'après laquelle les dieux auraient présidé aux destinées du monde dans l'ordre suivant : Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, Apollon. Le passage est altéré et il en existe deux recensions différentes, mais le texte que je traduis paraît le plus raisonnable. L'auteur ajoute que plusieurs, entre autres les Mages, disent que le règne d'Apollon sera le dernier[1] et Nigidius se demande s'ils n'entendent point par là l'ἐκπύρωσις des Stoïciens, c'est-à-dire la destruction du monde par le feu. Cette dernière idée est étrangère à Virgile, dont la cosmologie et l'eschatologie sont orphiques, très voisines de celles des Pythagoriciens et de Platon[2]. Il ne croit pas à la destruction du monde, mais à sa renaissance après l'accomplissement de certaines périodes, comme il ne croit pas à la destruction des âmes, mais à la palingénésie.

Si donc l'ordre des primautés divines était pour lui,

1) *Nonnulli etiam, ut Magi, aiunt Apollinis fore regnum* [*ultimum*]. L'addition d'*ultimum* est indispensable au sens. M. Cartault a donné un texte que je ne comprends pas, *op. laud.*, p. 222. Voir aussi Gruppe, *op. laud.*, p. 693.

2) Il suffit de rappeler le livre VI de l'*Énéide*. Cf. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893.

Digitized by Google

comme pour les Orphiques, Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, Apollon, il fallait qu'il plaçât la naissance du monde nouveau sous le règne d'Apollon et qu'il considérât comme prochain l'avènement de Saturne. Or, c'est précisément ce qu'il a fait : *tuus jam regna Apollo — redeunt Saturnia regna.* Ainsi, dans ces deux passages, il semble bien adhérer à la doctrine que Nigidius attribuait à Orphée et cela est d'une grande importance, car nous sommes désormais préparés à reconnaître d'autres éléments orphiques dans le mysticisme de la IVe Églogue.

Une des idées essentielles de l'orphisme était celle du péché originel. Les hommes descendaient des Titans, qui avaient tué et dépecé le jeune Dionysos-Zagreus; ils portaient le poids de ce crime et ne pouvaient s'en affranchir que par l'initiation aux mystères[1]. « Ce mythe, écrivait récemment M. Tannery, est certainement très ancien. C'est la clef du mot de passe que l'initié des tablettes de Pétélie doit répéter dans les enfers : « Je suis le fils de la Terre et « du Ciel étoilé », c'est-à-dire : « Je suis un Titan. » C'est la clef du fragment 4 des *Thrènes* de Pindare : « Ceux pour « lesquels Perséphone (la mère de Zagreus) agrée la satisfac- « tion de son deuil passé » (παλαιοῦ πένθεος). C'est encore dans le même sens que Jamblique (éd. Parthey, p. 121, 11) parle du rôle de Sabazios, le nouveau Zagreus, pour les purifications des âmes et pour les λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων, le pardon des anciennes rancœurs des dieux[2]. »

De l'orphisme, la doctrine du péché originel se répandit dans les écoles philosophiques de l'antiquité. Peut-être serait-il plus juste de dire que cette conception d'une faute primitive, réponse naïve au problème du mal et de la souffrance, flottait depuis longtemps dans l'imagination populaire avant d'être recueillie par les philosophes et les mystagogues. C'est au pythagorisme que Platon a emprunté l'idée de l'âme enfermée dans la prison du corps (ἐν φρουρᾷ), en pu-

1) Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 566, 567.
2) Tannery, *Revue de Philol.*, t. XXIII, p. 129.

Digitized by Google

nition de fautes commises[1], et Philolaos allègue, à cet effet, l'opinion des « anciens théologiens et devins », παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις[2]. Dans un des rares fragments d'Anaximandre, conservé par Simplicius, il est dit que l'unité primitive du monde a été rompue par une sorte de péché proethnique dont les choses, issues de ce déchirement, doivent porter la peine, διδόναι αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας[3]. Quand on rencontre une pareille conception chez un théologien grec du VIe siècle et qu'on la rapproche de la légende orphique de Zagreus déchiré par les Titans, tache originelle que l'humanité expie par ses misères, il semble évident que le roman métaphysique est calqué sur la tradition religieuse, et non inversement. Cette tradition accuse un état de civilisation très archaïque (toute la légende de Zagreus offre un caractère sauvage)[4] et l'on se persuade, à la réflexion, malgré la discrétion peut-être voulue des textes littéraires, qu'elle fait partie du fonds le plus ancien de la pensée grecque.

Notre digression a eu pour objet de préparer l'explication des vers :

> *... Si qua manent sceleris vestigia nostri*
> *Irrita perpetua solvent formidine terras.*

Le *scelus* dont il s'agit n'est pas, comme l'ont cru les commentateurs, la guerre civile ; ce n'est pas non plus la perversité de l'humanité entendue dans un sens général. C'est l'ἀδικία des théologiens grecs, le péché originel de l'humanité issue des Titans, meurtriers de Zagreus. Virgile se sert ailleurs du mot *scelus* pour désigner le péché qui a souillé l'âme et dont elle doit se purifier :

> *.. aliis, sub gurgite vasto*
> *Infectum eluitur* SCELUS *aut exuritur igni*
> (*Aen.*, VI, 741.)

1) Plat., *Phaed.*, 62 B et Cic., *Cat. maj.*, 73. Cf. Rohde, *Psyche*, p. 453.
2) Philol., *Fragm.* 23.
3) Mullach, *Fragm. philos. graec.*, t. I, p. 240.
4) Voir Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2e éd., t. II, p. 245.

Digitized by Google

Voilà donc encore une allusion politique écartée et remplacée par une allusion à une conception religieuse très répandue, qui était particulièrement familière aux cercles orphiques.

Il y a encore une allusion orphique dans les vers suivants :

Ille Deûm vitam accipiet Divisque videbit
Permixtos heroas et ipse videbitur illis
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem

La tablette de Pétélie précise la béatitude qui attend l'initié après sa mort, lorsqu'il aura heureusement surmonté les périls de son voyage infernal et bu de l'eau du lac de Mnémosyne :

Καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις[1],

vers auquel il faut joindre ces mots des tablettes similaires de Thurii, également adressés à l'initié :

... θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο[2].

Comme l'enfant annoncé par Virgile, l'initié des mystères orphiques sera associé à la vie divine (*deûm vitam accipiet*, θεὸς δ' ἔσῃ), il régnera (*reget... orbem*, ἀνάξεις), il sera mêlé aux héros (*Divisque videbit permixtos heroas*, ἄλλοισιν μετ' ἡρώεσσιν). Ce sont là des concordances indéniables. Mais quelle sera la nature de l'initié élevé au rang des dieux? La réponse est donnée par toute la doctrine orphique : l'initié est assimilé à Dionysos, il devient un νεὸς Διόνυσος. Or, c'est précisément d'un nouveau Dionysos que Virgile annonce la venue[3]. Ce n'est pas l'ancien Dionysos déchiré et dévoré par les Titans qui renaît de Sémélé, à qui Zeus a fait avaler le cœur de l'enfant; cette renaissance s'est produite au cours de la longue série de siècles qui va finir et rien n'autorisait Virgile à la différer jusqu'à l'âge nouveau dont il salue l'aurore. Dionysos a souffert, il est mort, il a ressuscité, mais ces événe-

1) *Corp. inscr. gr. ital.*, 638.
2) *Ibid.*, 641.
3) Cette idée s'est déjà présentée à Gruppe (*op. laud.*, p. 692), mais il ne s'y est pas arrêté (*beweisen lässt sich diese Vermuthung nicht*).

Digitized by Google

ments appartiennent à un cycle qui expire; l'âge d'or renaissant va être témoin de la nouvelle épiphanie de Dionysos, comme du recommencement et du renouvellement de toutes choses.

C'est là, en effet, un des éléments essentiels de la pensée qui a inspiré la IVe Églogue. Les commentateurs ont cité à ce propos une phrase presque contemporaine de Varron, conservée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[1] : *Genethliaci... scripserunt esse in renascendis hominibus quam appellant* παλιγγενεσίαν *Graeci; hanc scripserunt confici annis numero quadringentis quadraginta ut idem corpus et eadem anima, quae fuerunt conjuncta in homine, eamdem rursus redeant in conjunctionem.* M. Cartault écrit à ce sujet : « Il semble bien que c'est à cette théorie astronomique et philosophique de l'ἀνακύκλωσις et de l'ἀποκατάστασις que Virgile a emprunté l'idée de la rénovation universelle. Il a combiné avec la prédiction sibylline des dix âges du monde et avec la croyance populaire que ce dixième âge était arrivé, les opinions des astronomes et des philosophes sur la grande année, après laquelle tout devait recommencer. »

Les dieux immortels échappent à la rénovation, mais en peut-il être de même de Dionysos, qui est né, qui a souffert, qui est mort et qui a ressuscité? Dans l'ancienne tradition orphique, dont Lobeck a si habilement recueilli les éléments épars, Dionysos-Zagreus est le fruit de l'inceste de Zeus avec sa propre fille, Perséphone; Zeus lui témoigne une faveur extraordinaire, il le destine à l'empire du monde et l'associe à son trône[2], ce qui excite la jalousie meurtrière des Titans. Cette légende primitive avait été altérée par diverses variantes que la rareté des témoignages nous permet seulement d'entrevoir. Pour Virgile, l'enfant divin, que nous identifions à Dionysos, est bien fils de Jupiter, *Jovis incrementum*, mais la mère doit être une mortelle, puisqu'il « recevra » la vie

1) Aug., *De civit. Dei*, XXII, 28.
2) Lobeck, *Aglaoph.*, p. 552.

Digitized by Google

divine, *Deûm vitam accipiet*. Cette mortelle n'est pas non plus la Sémélé de la fable, qui périt foudroyée avant la naissance du second Dionysos ; elle ne peut guère avoir possédé, aux yeux du poète, un caractère mythologique précis, puisqu'il n'est question d'elle que dans les quatre derniers vers de l'églogue et en termes qui conviendraient à toutes les mères. Le mieux est d'admettre que Virgile, écartant de son esprit l'horrible histoire de l'inceste de Zeus avec Perséphone, a adopté une tradition, peut-être d'origine néo-orphique, qui faisait de la mère de Dionysos-Zagreus une nymphe quelconque ou l'une des nombreuses mortelles aimées du maître des dieux. Si l'on admet cette hypothèse, tous les détails restés obscurs semblent s'expliquer. Les choses vont se passer, dans le nouvel âge d'or, comme elles se seraient passées dans le précédent si Dionysos enfant n'avait succombé aux embûches des Titans. Il est vraiment l'héritier présomptif du trône cosmique (*Aggredere o magnos, aderit jam tempus, honores*, v. 48), il s'instruit en prenant connaissance des exploits de son père et des héros (*heroum laudes et facta parentis jam legere*, v. 26, 27), il est destiné à régner sur le monde comme sur les autres dieux, dont aucun n'est plus nommé dans le poème[1]. Cette idée de la monarchie universelle attribuée à un enfant ne se trouve, dans toute l'antiquité, que deux fois, à savoir dans la quatrième Églogue et dans la théologie orphique : cet argument seul suffirait à nous convaincre que Virgile *orphise* et que l'enfant annoncé est Dionysos. Proclus, dans son commentaire du *Cratyle*, dit que Zeus fit monter le jeune Dionysos sur le trône royal, lui confia son sceptre et fit de lui le roi des Olympiens ; il cite même le vers qu'Orphée mettait à cette occasion dans la bouche de Zeus, s'adressant aux autres dieux :

1) Peut-on objecter sérieusement que le vrai maître de l'univers sera Saturne (*redeunt Saturnia regna*?)? M. Gruppe l'a fait et a conclu que l'enfant ne devait régner que sur la terre (p. 692). Mais, alors, que deviendrait Jupiter? Il ne faut pas demander d'idées trop précises à une théologie mystique qui, dans l'état où nous la connaissons, est déjà entrée dans la période du syncrétisme.

Digitized by Google

Κλῦθε, θεοί, τὸν δ' ὕμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι[1].

Le même scholiaste cite encore ce vers d'Orphée :

Κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατὴρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε[2].

Clément d'Alexandrie nous apprend que l'on lisait dans le poème Διονύσου ἀφανισμός, faisant partie des Τελεταί d'Orphée, quatre vers qui figurent également au chant XVII de l'*Iliade* (53-56) et où il est question d'un olivier fleuri élevé avec sollicitude sur le bord d'une eau vive. Ce passage charmant devait appartenir, comme l'a reconnu Lobeck[3], à la description de l'enfance du dieu ; le même caractère idyllique et champêtre reparaît dans la description de Virgile :

Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores, etc.

Le progrès de l'âge d'or décrit par Virgile, à mesure que l'enfant approche de l'âge où il exercera l'empire du monde, n'offre pas de détails qui puissent nous arrêter, à l'exception de ces trois vers restés obscurs pour tous les commentateurs (34-36) :

Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles.

Ces expéditions guerrières, ces recommencements de la conquête des Argonautes et de la guerre de Troie, se placent, suivant Virgile, dans la période intermédiaire entre l'heureuse enfance du jeune dieu et son avènement au trône du monde. A cette époque, l'âge d'or n'est pas encore entièrement revenu ; il subsiste des traces, à la vérité peu nombreuses, de la perversité de l'âge de fer :

Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis (v. 31).

« Nul doute, dit M. Cartault, que Virgile n'ait voulu mettre sous nos yeux la génération héroïque, celle qui, dans *Les Œuvres et les Jours* d'Hésiode, occupe le quatrième

1) Lobeck, *op. laud.*, p. 552; Abel, *Orphica*, n° 190.
2) Abel, n° 192.
3) Lobeck, *op. laud.*, p. 554.

Digitized by Google

rang et succède à l'âge d'airain[1]. » Cette explication paraît inadmissible, puisque nous ne sommes pas, dans l'esprit du poète, aux confins de l'âge d'airain et de l'âge de fer, mais dans les derniers jours de l'âge de fer ou au début même de l'âge d'or. Je ne vois, pour ma part, qu'une seule solution à la difficulté qui se présente. Virgile a voulu marquer, par quelques détails précis, ce renouvellement du monde sur lequel nous avons déjà insisté. Il a emprunté ces détails, sans songer à Hésiode et sans se soucier de chronologie, au vieux fonds de l'histoire héroïque. Sa pensée peut se résumer ainsi. La naissance de Dionysos marque le début d'un âge nouveau, mais la félicité universelle qui doit en être le caractère ne peut commencer que lorsque le jeune dieu aura pris le pouvoir (*aggredere o magnos... honores*, v. 48). Jusque là et dans l'intervalle, on verra se répéter quelques grands événements de l'histoire primitive; il y aura des expéditions maritimes et des guerres auxquelles l'avènement du « prince de la Paix », mettra un terme :

Hinc ubi jam firmata virum te fecerit aetas
Cedet et ipse mari vector...

Alors plus de navigation, plus de guerres; celles de l'ancien temps n'auront recommencé que pour cesser à jamais. En pressant le sens de l'expression *erunt etiam altera bella*, je crois qu'on se persuadera facilement de la justesse de mon interprétation. Je dis qu'elle me paraît vraisemblable, mais je n'ajoute pas qu'elle fasse honneur à Virgile; M. Cartault a parfaitement raison de blâmer, dans ce passage comme dans d'autres, une « faiblesse de caractéristique », défaut dont Virgile, même dans les meilleurs livres de l'*Énéide*, n'a jamais su s'affranchir complètement.

Dans la *Réfutation des hérésies* d'Hippolyte, il est dit qu'il existait d'Orphée un poème intitulé Βακχικά[2]. Ce poème est peut-être une des sources des *Dionysiaques* de Nonnus, qui nous ont conservé beaucoup d'éléments de la poésie orphique.

1) Hésiode, Ἔργα, v. 155 sqq.
2) Abel, *op. laud.*, p. 144.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit, il est tout naturel qu'on ait attribué à Orphée des compositions célébrant Dionysos, puisque Dionysos était le dieu principal, sinon le dieu unique de l'orphisme et le centre des mystères dont Orphée passait pour le fondateur. Or, au verset 53 de la IVe Églogue, Virgile s'interrompt pour souhaiter qu'il lui reste assez de vie et de souffle pour raconter les exploits de l'enfant divin :

Non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus
Nec Linus...

La mention d'Orphée, en cet endroit, est singulière, car dès qu'il s'agit de célébrer les hauts faits d'un héros, *tua dicere facta*, le nom d'Homère se présente plus naturellement à l'esprit. Au lieu d'Homère, Virgile nomme deux poètes mystiques, Orphée et Linus ; or, si Orphée est le chantre attitré de Dionysos, Linus aussi passait, à l'époque alexandrine, pour l'auteur de poèmes « en lettres pélasgiques » sur le même dieu[1]. Voilà donc encore un argument qui, isolé, paraît peut-être sans force probante, mais qui, s'ajoutant à ceux que j'ai fait valoir plus haut, est de nature à confirmer la thèse que je me suis proposé d'établir, à savoir que l'enfant mystérieux de la IVe Églogue n'est autre que le jeune Dionysos[2].

En résumé, je crois avoir montré que ce poème, sur lequel s'exerce depuis tant de siècles la sagacité des exégètes, est entièrement religieux tant par l'inspiration que par les détails et qu'il dérive de deux sources principales, *l'apocalypse judéo-alexandrine et l'orphisme hellénique*. Cette conclusion a l'avantage de mettre d'accord avec l'histoire positive, qui ne fait de place ni aux pressentiments ni aux miracles, la conviction obstinée de ceux qui, en lisant la IVe Églogue, ne peuvent se défendre d'y découvrir non seulement l'annonce, mais presque

1) Diodore, III, 66.

2) On a fait justement observer qu'au VIe livre de l'*Énéide* Virgile ne nomme pas Homère parmi les *pii vates*, mais attribue un rôle éminent à Orphée. L'orphisme, dégagé de sa gangue mythologique, a été sa vraie religion.

Digitized by Google

l'esprit du christianisme. Depuis quelques années, les recherches de plusieurs savants ingénieux ont mis hors de doute que le christianisme des premiers siècles, tout hellénique à l'origine, a été fortement imprégné d'orphisme; nous en serions convaincu, alors même que l'image d'Orphée n'aurait pas été représentée à plusieurs reprises, par des artistes chrétiens, sur les parois des catacombes romaines, alors même que les Pères de l'Église n'auraient pas fait d'Orphée un disciple de Moïse et ne l'eussent parfois revendiqué comme un des leurs[1]. Quant à la part qui revient dans le christianisme à l'œuvre des prophètes d'Israël, dont la Sibylle alexandrine n'a été que l'écho, il est inutile d'y insister, puisque les Évangiles en témoignent à chaque page. Donc, si nous avons raison de voir dans la IVe Églogue un mélange d'éléments sibyllins et d'éléments orphiques, de mysticisme juif et de mysticisme grec, le caractère chrétien de cette composition s'explique tout naturellement; on peut même dire, sans hyperbole, qu'elle est la première en date des œuvres chrétiennes, comme on a dit de Philon le Juif qu'il était le premier des Pères de l'Église. Nous revenons de la sorte, par une voie laborieuse, mais toute scientifique, à cette opinion de Lactance qui, après avoir cité des vers de la IVe Églogue, appelle Virgile « le premier des chrétiens », *nostrorum primus Maro*[2]. Il arrive ainsi que des recherches patientes confirment et précisent, après un long intervalle, ce qui n'a été d'abord que l'intuition naïve du sentiment littéraire ou religieux.

Salomon Reinach.

1) Il suffit de renvoyer à l'article *Orphée* dans le *Dictionnaire* de l'abbé Martigny et à l'excellente brochure de A. Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Cassel, 1893.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 24.

Digitized by Google

LA CRITIQUE BIBLIQUE

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire présenté par M. *A. Sabatier* à la séance générale du mardi, 4 septembre, du Congrès international de l'Histoire des Religions, à la Sorbonne.

Quelle préparation efficace l'Histoire des religions a trouvée dans la Critique biblique, comment celle-ci, dès son origine, a travaillé pour elle, comment enfin de nos jours elle est venue déboucher dans le courant général de cette Histoire et y former l'un des chapitres les plus importants, les plus riches et les mieux cultivés : voilà ce que je me suis chargé d'exposer ici. J'essaierai de le dire aussi brièvement que possible.

La critique biblique a contribué à la constitution et au progrès de l'histoire des religions de trois manières : 1° par l'élaboration de la méthode strictement historique, dont, la première, elle a donné la définition précise et fait l'application rigoureuse; 2° par les résultats auxquels elle est arrivée et dont l'histoire générale s'est trouvée aussitôt enrichie; 3° enfin par les points de contact et les liens organiques qu'elle constate et met chaque jour en plus claire lumière, d'une part, entre l'hébraïsme et les groupes des religions sémitiques auxquels il appartient et, d'autre part, entre le christianisme naissant et le milieu d'où il est sorti, la fermentation universelle où se dissolvaient toutes les religions nationales de l'antiquité et où se préparait obscurement la création nouvelle. Ce dernier point est peut-être le principal, car il a eu pour conséquence effective de faire entrer l'hébraïsme et le christianisme jusque-là isolés, dans le cours général de l'évolution

Digitized by Google

religieuse, et il a permis à notre science d'achever son cercle et d'y comprendre, sous le même point de vue historique, cette évolution tout entière. En m'efforçant de préciser cette triple contribution, je raconterai, me semble-t-il, la préhistoire de notre science. Nous y trouverons, du moins, l'occasion de payer un juste tribut de reconnaissance à des ouvriers illustres ou obscurs qui ont été pour nous des ancêtres et des précurseurs et dont les œuvres, pour médiocres ou surannées qu'on les tienne, ne témoignent pas moins d'un généreux effort, et de services essentiels rendus à la science que nous nous efforçons de constituer aujourd'hui.

I

HISTOIRE DE LA MÉTHODE DANS LES ÉTUDES BIBLIQUES

La distance est grande entre le point de départ de la critique biblique et le point où elle est arrivée. Je ne veux pas vous imposer la fatigue ni l'ennui de cette longue route. Il me suffira d'en marquer les grandes étapes et de signaler le progrès réalisé dans chacune d'elles.

1° La première période est essentiellement dogmatique. Les études bibliques sont nées, au commencement du moyen âge, sous une double tutelle : celle de la tradition des Pères proclamée souveraine par l'Église et celle du dogme de la théopneustie absolue, qui faisait de Dieu même l'auteur premier, *auctor primarius*, et le seul auteur responsable de l'Écriture.

Cette double tutelle n'imposait pas seulement à la critique ses conclusions; elle lui donnait encore sa forme, son programme et sa méthode. La critique était chargée d'écrire une *Introduction* à la lecture de la Bible pour en faciliter l'intelligence. De là le titre devenu traditionnel des traités de cette nature : Εἰσαγωγή, *libri introductorii, Isagogique, Introduction.* C'était un agrégat de notions empruntées à toute

Digitized by Google

espèce de disciplines : histoire, géographie, chronologie, rhétorique, grammaire, dogmatique surtout; notions simplement juxtaposées, sans autre lien que le but général et pratique qu'on se proposait. La tendance en était essentiellement apologétique. Il s'agissait de démontrer que la Bible était veritablement divine et que la tradition de l'Église ne se trompait pas. Cependant, en voulant résoudre les problèmes, il fallait bien commencer par les poser. La tradition de l'Église sur l'origine ou la date des livres n'était pas toujours homogène ni constante. Les textes de l'Écriture, rapprochés les uns des autres, offraient des divergences et des contradictions. La dogmatique affirmait que ces difficultés ou ces contradictions n'étaient qu'apparentes. Il fallait donc les dissiper et les aplanir. De là la méthode qui règne alors dans toutes ces études, et que son nom définit suffisamment, l'harmonistique.

Ainsi débute la critique biblique avec le livre de saint Augustin refait depuis lors, tant de fois : *De consensu evangelistarum*. L'évêque d'Hippone avait constaté les différences que présentent les quatre récits de la vie de Jésus. Partant de l'unité foncière de cette histoire, il avait l'obligation d'en expliquer les quatre versions différentes. Pour y arriver, il faisait donc une première hypothèse sur l'ordre successif dans lequel les quatre rédacteurs avaient écrit; il supposait que chacun d'eux avait connu le travail de son prédécesseur et avait eu l'intention non de le corriger mais de le compléter. C'était toujours par des hypothèses semblables qu'on tentait d'effacer les différences remarquées entre les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul, entre le livre des Chroniques et celui des Rois, et, d'une façon plus générale, entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Cette harmonistique, poussée en toute rigueur, devait fatalement mener au doute et à une critique plus libre. Grâce au dogme de l'inspiration verbale, les moindres variations dans des récits au fond identiques acquéraient une valeur absolue. La lettre étant sacrée, il fallait à tout prix la respecter. On ne le pouvait qu'en dédoublant les récits parallèles, et en

Digitized by Google

supposant sous chacun d'eux, malgré l'identité visible, des événements distincts et indépendants. C'est ainsi, par exemple, qu'on en venait à admettre que Jésus avait guéri deux fois la belle-mère de Pierre, qu'il avait chassé deux fois les vendeurs du Temple, qu'il avait guéri trois et quatre aveugles aux portes de Jéricho. Bref, l'harmonistique périssait parce qu'en fait, elle se montrait absurde en voulant se réaliser.

Il est vrai que les apologètes ne manquaient pas d'invoquer la possibilité de ces répétitions dans l'histoire. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas eu deux fois affaire avec deux centurions de Capernaüm dans des circonstances à peu près semblables? Pourquoi n'aurait-il pas apaisé deux fois une tempête sur le lac? Etc. On oubliait que l'histoire ne se construit pas avec des possibilités abstraites, mais à l'aide des témoignages recueillis et de la vraisemblance, et que la vraisemblance se décide d'après l'analogie des lois générales qui régissent la réalité. A une possibilité abstraite on pouvait toujours opposer une possibilité contraire. L'harmonistique aboutissait donc fatalement au scepticisme en histoire. Du moment que le dogme se trouvait impuissant à résoudre la difficulté, il fallait bien, de guerre lasse, recourir au jugement de la raison dont l'autorité allait ainsi se substituer à celle du dogme.

2° Bien longtemps avant que l'harmonistique eut fini sa carrière et même eut fait ses plus beaux chefs-d'œuvre[1], on peut dire que son temps était passé. Avec la découverte de l'imprimerie, l'humanisme et la Réforme, une nouvelle période commence. Sans me perdre en généralités souvent redites à ce propos sur la liberté des études enfin reconquises, je tiens à relever ce fait intéressant : c'est par la critique des textes, c'est-à-dire par la philologie et la paléographie que la critique biblique est arrivée à s'affranchir et à prendre le caractère d'une véritable science. La voie était étroite mais sûre. Dans leur amour passionné des lettres antiques, les humanistes

1) Ces chefs-d'œuvre arrivent au XVI° et au XVII° siècle avec les *Harmonies* d'Andréas Osiander (1537), de Chemnitz et de Gerhard (1596-1626).

Digitized by Google

s'appliquaient avec une émulation infatigable à recueillir les manuscrits, et, en les comparant, à purifier le texte des chefs-d'œuvre de la Grèce et de Rome. Ce que Budé, Lambin, les Scaliger, les Casaubon, les Juste Lipse faisaient pour les textes profanes, pouvait-on négliger de le faire pour le texte sacré? Et comme il s'agissait de le livrer à l'impression, n'importait-il pas de l'établir de la façon la meilleure? Érasme fit son édition du Nouveau Testament grec à l'aide de deux ou trois manuscrits. Ximenes, pour la Complutensis, disposait de sept ou huit. Mais déjà Robert Estienne en avait réuni plus de trente dans la Bibliothèque du Roi et ce nombre s'accrut encore des recherches de son fils Henri et de Théodore de Bèze. Une masse croissante de variantes s'accumulait en marge des éditions nouvelles. La piété inspirait ces recherches qui à leur tour affranchissaient la piété. A quoi pouvait servir le dogme de l'inspiration littérale, dès lors que la lettre originale des écrits sacrés était perdue et n'était pas plus facile ni plus sûre à restituer que celle des écrits profanes?

La critique du texte, en s'élargissant, devait mener à la critique des livres, je veux dire à l'histoire de leur forme, de leur mode de composition et de leur origine. Ce passage se fait avec Louis Cappel, Spinoza, Richard Simon, Leclerc. Ce sont des observations littéraires qui ont démontré à Richard Simon que le Pentateuque ne pouvait être l'œuvre de Moïse; ce sont d'autres observations littéraires qui ont suggéré au médecin Astruc sa féconde hypothèse sur les mémoires qui sont entrés dans la composition de la Genèse. Il suffit de lire encore l'*Histoire critique du Texte du Nouveau Testament* pour voir quelles perspectives nouvelles s'ouvraient sur l'origine de la première littérature chrétienne. Richard Simon semble avoir entrevu l'avenir de la science qu'il inaugurait et en avoir tracé le programme dans le titre même qu'il donnait à ses ouvrages. Les savants venus depuis lors n'ont travaillé qu'à le remplir pour nous donner enfin une « Histoire critique » de la littérature biblique.

3° Mais nous sommes encore loin du but. A la critique

Digitized by Google

philologique allait succéder la critique rationaliste. Cette critique, dont on a dit beaucoup de mal, a rempli un office nécessaire et rendu les services les plus éminents. En brisant le dogme de la théopneustie, en faisant triompher le droit de la libre recherche, elle a opéré une révolution dont les conséquences sont indéfinies. Si elle a soulevé plus de problèmes qu'elle n'en a résolus et forgé plus d'hypothèses qu'elle n'en a démontrées, la cause en est dans l'imperfection de la méthode dont elle usait encore. Il est impossible de suivre ici en détail, l'histoire de cette période qui va de la mort de Richard Simon (1713) à l'apparition de la Vie de Jésus de Strauss (1835), et où se rencontrent tant de grands noms et de grandes œuvres. Je me bornerai à deux observations. La première, c'est que cette critique rationaliste obéissait à un procédé purement dialectique et très souvent subordonnait ses solutions aux idées philosophiques qui prévalaient tour à tour. La critique biblique, émancipée de la tutelle du dogme catholique ou protestant, n'était devenue ni libre ni objective pour cela. Elle paraissait souvent être tombée sous le joug nouveau d'un autre dogmatisme tantôt déiste, tantôt panthéiste, dont la tyrannie n'était pas moins aveuglante. Avant d'arriver à l'objectivité de l'histoire, elle devait apprendre à se débarrasser aussi bien des idées subjectives de la raison que des décisions autoritaires de l'Église. C'était une nouvelle éducation à faire. Elle dura près d'un siècle et demi.

Voici ma seconde observation : à cette critique manquait la notion même de l'histoire. Elle considérait les livres non comme des productions historiques témoignant de la forme d'esprit, des idées et du caractère du milieu d'où elles sont sorties, mais comme des œuvres d'ordre purement esthétique, restées en l'air, dont elle exaltait ou rabaissait la valeur, suivant la norme subjective de chaque savant. Et comme cette norme variait sans cesse d'un moment ou d'un individu à l'autre, le travail de recherches ainsi conduit aboutissait à un chaos d'hypothèses et tournait en polémiques interminables.

Digitized by Google

Historiquement, cette critique devait rester essentiellement négative. Elle a sa double conclusion logique dans le scepticisme de l'honnête de Wette, incapable de décision, et dans la théorie mythique de Strauss. Dans les deux cas, c'est la négation et la destruction de l'histoire. Ce qui n'était pas dans les prémisses ne pouvait se trouver dans la conclusion. Arrivée à son terme, après avoir épuisé toutes les conséquences de sa méthode abstraite et dialectique, la critique rationaliste devait subir une dernière transformation et devenir la *critique historique*.

4° Le mérite et l'honneur de cette heureuse révolution reviennent à quelques savants dont je me plais à citer ici les noms, comme ceux des pères et des fondateurs, au moins en ce qui concerne la question de la méthode, de l'histoire des religions. C'est d'abord Christian Baur, en ce qui regarde la première littérature chrétienne ; c'est Reuss, Graf et Kuenen, en ce qui regarde la littérature hébraïque. Je ne parle pas des résultats de leurs recherches ; ces résultats étaient revisables et ont été revisés. Je parle de la méthode qu'ils ont inaugurée et qui s'est si bien imposée dans cet ordre d'études que ceux-là mêmes qui ont corrigé ou complété leurs travaux, n'ont pu le faire efficacement qu'à l'aide de l'instrument qu'ils avaient forgé [1].

Rien ne me paraît plus propre à faire ressortir la nature de cette méthode que la critique que Baur adressait à la Vie de Jésus de Strauss. Il en relevait le résultat purement négatif. Mais il ne voyait pas cette négativité dans l'application de la théorie du mythe à l'histoire évangélique ; il la trouvait dans le procédé même de Strauss. Le tort de ce dernier avait été de vouloir apprécier directement la valeur de cette histoire, et il en avait décidé *a priori* avant de s'être mis au clair sur la nature, les tendances et l'intention intime des livres où il la trouvait. De là une impuissance visible à déga-

1) Kuenen, *Critices et hermeneutices libr. N. Foed., editio altera*, 1859; E. Reuss, *Gesch. d. heilig. Schriften des N. T.*, 1842, 5e édit., 1874 (Introduction) ; C. Baur, *Kritische Untersuch. ueber die K. Evang.*, 1847.

Digitized by Google

ger de la mythologie messianique qu'il avait cru y découvrir, le résidu positif et historique qu'il y reconnaissait cependant et surtout d'expliquer comment cette théorie du mythe qui suppose l'inconscience, était compatible avec la conscience très nette et les intentions précises dont font preuve à chaque pas les auteurs des évangiles. Tout livre, disait Baur, appartient à son temps, et il faut l'y replacer pour le bien entendre et en bien juger.

On était jusque-là parti de l'histoire pour faire la critique des livres ; il faut procéder inversement et apprécier d'abord les livres à l'aide de l'histoire. La première question à se poser à propos d'un récit ancien et surtout d'un document religieux, n'est pas : Que faut-il penser de ce qu'il raconte, mais quel état d'esprit suppose, chez l'historien et dans son milieu, cette histoire racontée par lui comme vraie ? En critique religieuse, le premier problème à résoudre est un problème de psychologie historique. C'est pour le savant moderne le seul moyen d'échapper à ses idées subjectives et de se placer dans l'objectivité de l'histoire. Quand il aura déterminé la forme d'esprit d'un auteur ancien et les idées régnantes autour de lui, alors seulement il pourra mesurer le degré de réfraction que la réalité historique a pu subir en venant se réfléchir dans ce miroir.

Prenons un exemple. Dans quel inextricable embarras le critique ne sera-t-il pas, s'il veut d'emblée se prononcer sur les récits merveilleux de l'Évangile selon saint Jean ? Rappelez-vous les étranges fluctuations à cet égard dont Strauss et Renan, après lui, ont donné l'exemple. Mais s'il est impossible autrement que par des partis-pris anti-scientiques, de décider sur la vérité de tel ou tel miracle, une chose est possible et même relativement facile, c'est de déterminer la forme d'esprit et les conceptions maîtresses de l'auteur inconnu de l'ouvrage. Ce point est susceptible d'une observation directe que chacun peut vérifier à son gré. Il est clair qu'il date d'une époque où l'idée du *Logos* avait pénétré dans certains milieux chrétiens et tendait à y deve-

Digitized by Google

nir populaire. Cette idée mise au frontispice de l'ouvrage n'en marque pas seulement le caractère, mais il est facile de constater qu'elle domine l'ensemble, qu'elle a déterminé le choix des matériaux et le plan dans lequel ils sont disposés, et a répandu sur les faits et sur les discours attribués à Jésus cette couleur théologique uniforme qui les distingue si fortement de ceux qu'on trouve dans les autres évangiles. N'est-il pas visible alors que toute l'histoire tend plus ou moins à devenir une allégorie?

Les documents religieux peuvent être incertains ou fabuleux. Ce sont toujours des témoins qui, d'une façon certaine, font connaître le milieu où ils ont été écrits et le genre d'esprit de ceux qui les ont écrits, comme de ceux qui les accueillaient avec plaisir ou crédulité. Plus ici le témoignage est indirect, involontaire et inconscient, plus il est positif. Ces sortes de témoignages constituent, à vrai dire, la seule partie scientifique de l'histoire, puisque inhérents au texte même des documents, ils tombent sous l'observation immédiate du savant et l'incessant contrôle de tous.

Étudiés à ce point de vue, replacés dans le milieu historique dont ils sont l'immédiate révélation, parce qu'ils en sont les produits naïfs et spontanés, les livres deviennent des faits très significatifs et d'une signification très certaine. Classés ensuite chronologiquement les uns par rapport aux autres, ce qui est presque toujours possible, même quand les dates précises sont incertaines, reliés entre eux par ce lien de succession et le progrès des idées, ils forment une suite, une chaîne qui fournit à l'histoire une trame solide. Il peut bien y avoir des lacunes entre les jalons de cette chaîne, des parties qui restent obscures, faute de renseignements suffisants; mais l'orientation générale est fixée et l'on peut combler provisoirement ces lacunes, comme dans toute science, par des hypothèses ou des conjectures que des découvertes nouvelles viendront incessamment, comme il arrive chaque jour, ou rectifier ou confirmer. Mais le fait même que le départ est ainsi possible à faire entre ce qui est certainement acquis,

Digitized by Google

et ce que nous ne devinons que par conjecture, est la preuve qu'une science positive a été fondée.

Telle est la méthode historique constituée entre 1830 et 1850 par les travaux des hommes dont nous venons de citer les noms. La critique biblique en a été entièrement renouvelée dans son fond et dans sa forme. Au lieu d'être l'agrégat de données hétérogènes et de discussions sans fin qu'elle était jusque-là, elle est devenue un important chapitre d'histoire littéraire. Dès 1842, Reuss réalisait ce programme, l'ancien programme même de Richard Simon, dans son *Histoire* des livres sacrés du Nouveau Testament et plus tard dans celle des livres sacrés de l'Ancien. Encore même ce cadre théologique « d'Ancien et de Nouveau Testament » qui n'appartient pas à la science se trouvait-il trop étroit, et de nos jours, Adolphe Harnack s'en est débarrassé et a entrepris une grande *Histoire de la littérature chrétienne* des premiers siècles, où se trouvent réunis, classés et appréciés, non seulement les livres bibliques, mais tout ce qui nous est resté de la production littéraire de cet âge. L'histoire de la Bible vient déboucher dans l'histoire générale et y prendre la place naturelle que lui assignent son originalité et son importance.

Ce n'est pas tout. Une littérature, outre sa valeur morale ou esthétique, est l'expression de la vie intime du peuple ou de la société qui l'ont créée. L'histoire littéraire d'une religion devient ainsi naturellement l'histoire de cette religion. Raconter les phases de la littérature hébraïque c'est raconter, comme on l'a vu dans les ouvrages de Kuenen, de Renan et de Welhausen, les phases et les destinées de la religion d'Israël; de même la description successive des divers moments de la première littérature chrétienne est, en fait, l'histoire des commencements et des premières transformations du christianisme. Ainsi le christianisme et l'hébraïsme finissent par constituer deux grands chapitres dans l'Histoire générale des religions.

Tel est l'inappréciable service rendu dans ce siècle à notre

Digitized by Google

science par la critique biblique. La méthode historique qu'elle a inaugurée et fait triompher sans retour est devenue notre méthode commune. Or l'unité de la méthode fait l'unité de la science ; elle crée entre tous les savants qui la cultivent, malgré la différence des domaines ou des résultats une étroite solidarité, disons-mieux, une fraternelle collaboration dont ce congrès est, tout à la fois, le témoignage et le fruit.

II

DES RÉSULTATS DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

Il resterait à confirmer cette histoire un peu abstraite de la méthode, par celle des résultats positifs qui ont été acquis par la critique biblique et qui sont d'une valeur assez générale pour être utilisés dans l'Histoire des religions. Mais ici je me trouve dans un grand embarras. C'est d'abord la peur de me perdre dans les détails et de fatiguer votre attention ; c'est ensuite la crainte de soulever des protestations plus ou moins légitimes, en donnant comme certaines des solutions que plusieurs contestent encore. Je me bornerai donc à trois ou quatre points sur lesquels il me semble que l'accord scientifique est fait ou sur le point de se faire ; ils suffiront à justifier et à consacrer la révolution accomplie.

1° C'est d'abord, dans la littérature hébraïque, le problème de la composition du Pentateuque et des premiers livres qui y font suite, ceux de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Je ne pense pas qu'en fait de critique littéraire, il y ait une histoire plus instructive et plus belle que celle des études dont ce problème a été l'objet depuis la découverte du médecin Astruc que j'ai déjà mentionnée.

Au lieu d'être une composition homogène, due à un seul auteur, l'œuvre jadis attribuée à Moïse et présentée encore par Bossuet comme le plus ancien livre du monde, est apparue

Digitized by Google

comme une compilation de plusieurs récits historiques et de trois ou quatre législations de date et de nature différentes. Qui n'a aujourd'hui entendu parler des documents jéhovistes et élohistes qui traversent, comme des cordelettes de diverses couleurs enroulées ensemble, le Pentateuque entier et se prolongent encore dans le livre de Josué, dans ceux de Samuel et même des Rois : documents si faciles à discerner qu'on a publié une édition de ces livres où ces textes parallèles sont imprimés en caractères distincts de manière à les rendre visibles à l'œil le plus distrait. Si le Pentateuque est ainsi formé de documents antérieurs dont le plus ancien, dans la plus complaisante des hypothèses, ne remonte pas au-delà de David, quelle vue nouvelle ce fait matériel ne jette-t-il pas sur toute la littérature hébraïque, sur son mode de formation, sur sa chronologie, et sur la liberté dont jouissaient les compilateurs tardifs qui nous ont ainsi conservés, en les amalgamant, les souvenirs du passé?

Ce n'est pas tout. A côté des narrations historiques, il y a la diversité des codes législatifs, dont trois au moins se détachent très nettement à nos yeux : un code agricole, antérieur à la constitution de la royauté et d'un sacerdoce officiel, d'une époque où les sacrifices étaient offerts par le chef de la famille ou du clan et se terminaient par une sorte de festin auquel les voisins étaient invités, où les fêtes religieuses étaient liées au changement des saisons et à la joie des récoltes de l'année. Puis le code du Deutéronome, œuvre de la prophétie, tendant à la centralisation du culte à Jérusalem et à la proscription de l'idolâtrie, dont la première application semble avoir eu lieu sous Josias. Enfin le code sacerdotal proprement dit dont certaines parties peuvent être anciennes, mais dont la rédaction définitive est certainement postérieure à Ézéchiel. Dans cette succession des lois religieuses n'est-ce pas l'évolution de l'hébraïsme antique qui se déroule sous nos yeux et qui n'atteint son terme qu'à l'époque d'Esdras? On voit quelle signification nouvelle reçoit de tous ces faits la légende recueillie par les Pères de l'Église, sui-

Digitized by Google

vant laquelle le texte de la *Thora* ayant été ou perdu ou détruit, avait été reconstitué par le célèbre rabbin à qui Dieu l'avait de nouveau littéralement dicté. En tout cas, dans sa rédaction et contexture actuelles, le Pentateuque ne remonte pas au-delà du cinquième siècle avant notre ère et peut-être a-t-il reçu des retouches plus tardives encore. Il ne nous donne pas le point de départ de l'ancien hébraïsme, mais son point d'arrivée. Ce ne sont pas des prémisses ; c'est une conclusion. Toutes les générations, tous les siècles antérieurs au second Temple y ont collaboré et y ont laissé les traces de leur effort et de leurs idées. Du coup toute l'histoire de l'évolution religieuse du peuple d'Israël s'est trouvée transformée.

2° Si le problème du Pentateuque se dressait à l'entrée de l'histoire du peuple hébreu, un autre se présentait à la fin plus obscur encore. Il faut se rappeler ce qu'ont été, non-seulement pour le moyen âge mais encore pour le XVIIe et le XVIIIe siècle, les livres étranges qui portent le nom de Daniel et de saint Jean. Dans leur isolement, ils paraissaient d'autant plus remplis de mystères. Quand on ne les tenait pas pour des livres surnaturels où l'on croyait lire par avance l'histoire du monde jusqu'à nos jours, on n'y voyait que les élucubrations fiévreuses de visionnaires en délire. Une fois en possession de la méthode historique, la critique biblique a déchiffré le mot de ces effrayantes énigmes. Il lui a suffi pour cela de retrouver le moment de leur apparition et de relever dans leur texte, les allusions aux faits de l'histoire contemporaine. L'apocalypse de Daniel n'avait aucun sens, tant qu'elle était égarée parmi les prophéties de Jérémie et d'Ézéchiel et qu'on la croyait du même âge. Replacée à sa vraie date, au milieu de la persécution d'Antiochus Épiphane et de la révolte triomphante des Maccabées, elle s'illumina des éclairs de cette crise terrible et s'expliqua d'elle-même comme le manifeste d'un peuple qui ne voulait douter ni de son Dieu ni de son avenir. Le secret du livre de Daniel ainsi découvert, celui de saint Jean ne tarda pas à laisser lire le

Digitized by Google

sien aux lueurs plus tragiques encore de l'année 70. La bête apocalytique finit par être vaincue et l'on put épeler son nom lettre à lettre dans le chiffre mystérieux qui l'avait caché jusqu'alors.

Mais ce n'était là qu'un commencement. Bientôt d'autres livres semblables que l'orthodoxie rabbinique ou chrétienne avait condamnés, en ne laissant subsister que les noms, sortirent de l'ombre. C'est toute une littérature, une floraison étrange qui est venue couvrir deux siècles que l'on croyait jusqu'alors avoir été stériles : Oracles sibyllins chantant en vers grecs l'avènement du Messie et l'avenir du peuple élu, apocalypse d'Hénoch rapportée d'Abyssinie par le voyageur d'Abbadie, Assomption de Moïse, Ascension d'Ésaïe, Vie d'Adam, apocalypses d'Abraham, d'Esdras, de Baruch, Testament des Douze Patriarches : l'ardente imagination de cette époque troublée où tant de vieilles choses vont finir et où toute une création nouvelle s'élabore, ressuscitait les vieux patriarches et les grands ancêtres, qui venaient redire tour à tour à leurs arrière-neveux les secrètes intentions du Très-Haut et leur renouveler la garantie de ses promesses. Ces productions se succèdent en se continuant l'une l'autre, et d'en avoir reconstitué la chaîne brûlante, c'est pour la critique historique, non seulement un titre d'honneur, mais surtout la plus éclatante démonstration de la valeur de ses nouveaux procédés de recherche et d'exégèse.

3° Passons aux premiers temps du christianisme. Les questions multiples et complexes de cette riche et nouvelle littérature n'ont pas été moins heureusement éclaircies. Un problème essentiellement historique les comprend toutes et les résume : celui de l'origine de la grande Église catholique qui apparaît déjà formée dans les écrits d'Irénée, de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, avec sa constitution épiscopale et fédérative, sa règle de foi et son recueil d'Écritures chrétiennes qui, venant doubler celui de la Synagogue, fera la Bible de la religion nouvelle, enfin avec sa discipline et

Digitized by Google

ses sacrements. Comment une si étonnante création religieuse aspirant ouvertement déjà à conquérir l'empire et à régner sur toute la terre, a-t-elle pu sortir des humbles confréries de disciples à demi juives encore qui s'étaient formées en Palestine au lendemain de la mort de Jésus? L'initiateur du mouvement se dénonçait de lui-même. C'était l'apôtre Paul. L'explication historique de ses épîtres vint jeter sur ces premiers temps qui disparaissaient sous une auréole légendaire, un jour surprenant. Elles prirent aussitôt sous l'exégèse de Baur un relief et une vie extraordinaires. Au lieu d'être les chapitres d'une dogmatique tombée du ciel, elles apparurent, ce qu'elles avaient été, les manifestes décisifs de la révolution qui s'accomplissait, les grands coups de hache émancipateurs qui frayaient la voie à la religion du Christ vers l'universalisme de ses missions et de sa doctrine. Elles nous ont fait entrer à la fois dans l'histoire intime de la pensée du grand apôtre et des luttes violentes qu'il eut à soutenir contre ses frères de Judée pour accomplir l'œuvre de son zèle et de son génie. Les lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Colossiens et aux Philippiens sont les actes d'un grand drame qui se déroule. Deux partis sont en présence : le parti judaïsant et le parti paulinien, le parti de la liberté de l'esprit chrétien et celui de la servitude sous la lettre ancienne. Tout cela devient humain et pathétique en même temps. On voit ici comme partout es mêmes passions créer les mêmes conflits et le progrès se réaliser au prix des mêmes disputes, des mêmes violences et des mêmes déchirements.

Cependant l'avenir immédiat ne devait appartenir ni à l'un ni à l'autre de ces deux partis. La masse chrétienne recrutée dans le monde gréco-romain, surtout après l'an 70, ne pouvait épouser ni le christianisme judaïsant des premiers Nazaréens attachés à la circoncision et aux coutumes mosaïques, ni le paulinisme strict qui était trop original et personnel, trop dialectique de forme, trop individualiste d'inspiration, pour devenir alors le symbole et la foi d'une

Digitized by Google

grande chrétienté populaire. La vérité, c'est qu'il y avait, dès l'origine, entre ces deux tendances extrêmes, une sorte de christianisme hellénistique, se bornant par exemple, comme dans la *Didachè des apôtres* et l'Épître de Jacques, à la doctrine de l'unité de Dieu, de la seigneurie de Jésus le Christ et à la morale juive perfectionnée par l'esprit d'amour de l'Évangile. Ce groupe central s'était formé tout d'abord des prosélytes qui se rattachaient un peu partout aux synagogues, qui lisaient l'Ancien Testament dans la version d'Alexandrie et avaient pris l'habitude d'en pratiquer la partie morale en négligeant les pratiques rituelles et nationales. La ruine de Jérusalem coagula, si j'ose ainsi dire, cette masse chrétienne amorphe et flottante et lui donna avec la cohésion une entière indépendance à l'égard du judaïsme. L'Église suivit une voie moyenne, se constituant en paroisses fortement organisées et éliminant tour à tour de son sein comme hérétiques, les Nazaréens trop fidèles à la foi primitive et les pauliniens trop logiques de l'école de Marcion. Entre l'ébionisme des uns et le gnosticisme des autres passait la grande voie romaine qu'allait suivre la chrétienté.

Ce développement est nettement jalonné par les œuvres de la littérature. A la période apostolique dont il ne nous reste que les lettres de Paul, période d'inspiration universelle, de fraternité égalitaire, de liberté aboutissant facilement à l'anarchie, succède la période d'un christianisme aux angles adoucis et d'une ferme constitution presbytérale que nous révèlent l'Épître aux Hébreux, celle de Clément de Rome, les Actes des Apôtres de Luc et la première Lettre de Pierre. Une troisième période commence avec le règne de Trajan où l'on voit apparaître la théologie johannique et naître l'épiscopat avec les épîtres dites *Pastorales*, la Didachè, les Lettres d'Ignace et le Pasteur d'Hermas. Enfin, avec Justin Martyr et la seconde Épître de Pierre, surtout avec Polycarpe, Théophile d'Antioche et les grands évêques d'Asie, après le mouvement montaniste, dernière convulsion du messianisme apocalyptique, nous atteignons l'époque d'Irénée

Digitized by Google

et la constitution de l'épiscopat catholique. Tout n'est pas dit sans doute sur les problèmes de détail. On peut discuter tel ou tel point de cette esquisse, déplacer la date de tel ou tel livre. Mais le cadre historique de l'évolution n'en demeure pas moins ferme et les nouveaux documents que depuis quelque temps chaque année presque nous apporte, viennent y prendre une place en quelque sorte marquée d'avance et, loin de l'ébranler, le confirment.

4° Il reste un dernier problème dont je me reprocherais de ne rien dire. Je veux parler de la composition des quatre évangiles. Le quatrième reste dans son isolement majestueux et dans son mystère. Ce mystère ne saurait être définitivement éclairci qu'à l'aide de renseignements nouveaux. Cependant deux points ont été fixés : le premier concerne la date et la patrie de cet évangile. Il n'a pu voir le jour qu'en Asie-Mineure, à Éphèse sans doute et sous le règne de Trajan. Le second point concerne le caractère de l'ouvrage. C'est, comme l'avait bien vu Clément d'Alexandrie, un commentaire spirituel sur la tradition évangélique antérieure qu'il connaît, qu'il suppose connue de ses lecteurs, dont il veut faire jaillir le sens profond et qu'il illustre par de nouveaux miracles et de nouveaux discours. Bien que cet ouvrage d'une inspiration si haute et si pure, d'une composition si méditée et si savante, ait eu pour préparation la théologie paulinienne, celle de l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse de Jean, il n'en demeure pas moins à bien des égards un chef-d'œuvre inexpliqué qui cause à la critique encore aujourd'hui autant d'embarras et d'étonnement que d'admiration.

Elle a été infiniment plus heureuse avec les trois autres. Le problème de leur composition n'est pas sans analogie avec celui du Pentateuque et a été résolu de la même manière par l'analyse rigoureuse et la comparaison soutenue des textes parallèles. Cette littérature qui n'a été fixée sous sa forme actuelle que dans les vingt dernières années du premier siècle, est apparue depuis longtemps comme une littérature de seconde main, ayant derrière elles une autre

Digitized by Google

série de narrations évangéliques qui ont été absorbées en elle. Le prologue de Luc en est l'attestation suffisante (πολλοί ἐπεχείρησαν...). Il caractérise assez bien les essais antérieurs dont il parle. Il est clair que ces premiers récits ne renfermaient rien touchant la naissance du Christ et de Jean-Baptiste, et qu'ils débutaient, à peu près comme notre second évangile, par le ministère de ce dernier, puisque Luc se promet de reprendre les choses de plus haut. En second lieu, ils présentaient des séries d'anecdotes amoncelées sans ordre précis, puisqu'il s'engage en outre à tout raconter dans une suite meilleure et avec plus d'exactitude. Mais d'autre part, il n'est pas moins clair qu'il ne changera pas le fond de l'histoire dont Théophile comme catéchumène a été déjà instruit et dont il ne veut dans son nouveau récit que confirmer la pleine certitude.

Cela bien constaté, sans parler des indications analogues du vieil évêque Papias, il ne devait pas être impossible de décomposer d'abord cet évangile de Luc et de dégager quelques-uns au moins des documents qu'il avait utilisés. L'opération conduite avec méthode a pleinement réussi. Le premier document découvert comme ayant formé la trame générale de celui de Luc a été un évangile tout semblable en ses parties essentielles, pour le fond et pour la forme, à celui de Marc. Voilà ce qu'a donné tout d'abord la comparaison purement littéraire du texte du troisième évangile avec celui du second. La comparaison avec l'évangile de Matthieu n'a pas été moins fructueuse. Il est apparu avec la même évidence que Luc et Matthieu, tout en restant indépendants l'un de l'autre, ont emprunté les discours de Jésus à une source commune antérieure, avec cette différence que l'un conserve ces discours en groupes compacts et que l'autre les brise et les dissémine aux moments qui lui paraissent les plus convenables, à travers toute sa narration. Chose curieuse, l'évangile de Marc s'est encore retrouvé à peu près en entier dans celui de Matthieu, en sorte que le premier et le troisième évangile se sont trouvés, avec une méthode différente, constitués des

Digitized by Google

mêmes éléments essentiels auxquels l'un et l'autre ont ajouté sur la naissance de Jésus, sur sa condamnation et sa résurrection, des traditions orales flottantes sans doute dans l'air ambiant; ces traditions d'un tout autre caractère sont d'une bien moindre valeur sans doute pour l'histoire que le tronc commun, déjà consistant et bien affermi, de la première tradition apostolique, devenue, dès avant 70, le bien commun de toutes les églises.

Ainsi donc une narration évangélique que Marc, au dire de Papias, aurait tirée de ces souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre, des *logia*, un recueil de sentences et paraboles du Maître que le même Papias semble dire avoir été fait en hébreu par l'apôtre Matthieu : voilà la partie essentielle, sinon la totalité de cette première littérature évangélique conservée dans la nôtre. On comprend la portée d'une telle découverte réalisée par la seule critique littéraire. Elle permet d'aborder, avec des chances de succès infiniment plus sérieuses, le problème historique de la vie de Jésus comme l'a prouvé la récente entreprise de notre éminent président, M. Albert Réville qui avait eu déjà une belle part aux premières analyses littéraires dont je viens de parler. Sans doute notre second évangile a pu subir des retouches et n'être plus identique au premier écrit de Marc; sans doute aussi, sous la plume de ce dernier, certaines guérisons opérées par Jésus et certains événements de sa vie ont pu revêtir une forme plus merveilleuse et déjà légendaire, comme le prouvent les récits de la multiplication des pains, de la transfiguration et de la malédiction sur le figuier sans fruits à la fin de l'hiver. Il n'en demeure pas moins que la critique historique, grâce à la diversité même des relations parallèles, réussit aisément à faire la soustraction de cette part de légende qui s'attache inévitablement à toute tradition populaire et à retrouver sous cette légère couche de merveilleux le drame de la vie et comme la chair vivante et frémissante du prophète de Galilée. Quant aux paroles de Jésus, conservée dans le recueil des *logia*, à ses paraboles à ses sentences, l'authenticité n'a pas

Digitized by Google

même besoin d'en être défendue. La médiocrité ne fait pas impunément parler le génie en aucun domaine. On peut embellir, inventer, grossir des miracles; on n'invente pas la parabole du Semeur, ni le Sermon sur la montagne. Le froment se reconnaît toujours au milieu de la paille. Ainsi le travail de la critique purement littéraire et historique n'a pas été non plus vain à cet égard. C'est elle qui, en débrouillant l'écheveau mêlé de la littérature évangélique, a surmonté et le scepticisme de la critique rationaliste et la théorie mythique de Strauss. Sans doute une biographie complète de Jésus reste impossible; mais il ne l'est pas de ressaisir le caractère de son œuvre, de retrouver sa prédication, de dégager l'originalité de sa conscience religieuse et de reconstituer au moins dans ses grandes lignes le drame de sa vie publique et de sa mort. Son Évangile n'est plus pour nous indistinct. Il tranche sur tout ce qui l'entoure. En en saisissant le principe nous en comprenons la fécondité. L'humble semence que ses mains hardies et confiantes jetaient dans le sol explique la croissance de l'arbre puissant dans les branches duquel les oiseaux du ciel viennent toujours demander un abri.

Je n'aurais pas tout dit, Messieurs, si je ne montrais enfin par quelques mots très brefs, comment la critique biblique, en poussant en avant ses recherches, en est venue à opérer le contact et même une liaison organique entre les deux grandes religions de la Bible et les religions circonvoisines. Il fallait bien tôt ou tard en effet se demander si la religion d'Israël, au moins dans ses origines, pouvait être bien comprise et expliquée historiquement, tant qu'on s'obstinait à tenir le peuple d'Israël lui-même isolé et séparé des autres peuples sémitiques de même langue et de même race. Dans cet isolement était-il possible d'atteindre le sens originel des pratiques religieuses, des coutumes, des traditions communes à la famille entière de ces peuples? N'était-on pas exposé à perdre de vue le sens historique des textes et à le tordre, pour introduire, dans cette antiquité

Digitized by Google

lointaine, des idées plus modernes? Un savant anglais, trop tôt ravi aux études hébraïques, Robertson Smith, se posa cette question et, dans son beau livre intitulé la *Religion des Sémites*, fit cesser cet isolement et commença à éclairer d'un jour tout nouveau dans l'hébraïsme une foule de choses que l'on interprétait mal ou qu'on négligeait. D'autre part, les découvertes faites dans les textes cunéiformes de la Chaldée ont prouvé la parenté ethnique et religieuse des populations qui l'habitaient et des tribus d'Israël. Un récit parallèle du déluge, des fragments cosmogoniques qu'on a pu nommer une Genèse chaldéenne, et bien d'autres traits de détail ont confirmé la tradition hébraïque qui faisait sortir Abraham du pays d'Ur Chasdim. Plus tard est venu le trésor des briques de Tell-Amarna qui font apparaître sous un jour si nouveau la vie politique, morale et religieuse de la Palestine au XIVe siècle avant Jésus-Christ, et enfin la stèle de Mésa, roi de Moab, où il suffirait de changer le nom du dieu Camosch en celui d'Yahveh pour avoir une page du livre des Juges ou des Rois. Cet élargissement de la base des recherches et du point de vue d'où elles sont conduites, ne s'est-il pas fait dans le sens et au bénéfice immédiat de l'Histoire des religions?

Il n'en va pas autrement pour les origines historiques du christianisme, sans parler de ses développements ultérieurs. Ici pas plus qu'ailleurs, il n'y a eu autogénèse et indépendance absolue. Entre la religion des prophètes et celle du Nouveau Testament, le judaïsme des derniers temps, j'entends surtout celui qui se développe à partir de la révolte macchabéenne et va jusqu'à la destruction de la nationalité juive, forme un anneau nécessaire dont l'importance grandit de jour en jour, à mesure que s'accroît la richesse des documents littéraires que l'on découvre. Cette période a pris déjà une physionomie toute nouvelle. On voyait depuis les conquêtes d'Alexandre les religions strictement nationales mourir, se dissoudre, se mêler et se fondre dans une sorte de chaos religieux. Le judaïsme avait-il échappé à ce mouve-

Digitized by Google

ment de syncrétisme? Était-il resté impénétrable aux idées étrangères, ou bien avait-il reçu, lui aussi, des éléments nouveaux qui le faisaient entrer en fermentation? Longtemps on a pu soutenir que les influences du monde grec ou du monde orientale s'étaient arrêtées à la surface de la foi juive, sans en toucher le fond. Et cependant que de conceptions nouvelles on voit surgir avec le livre de Daniel, conceptions que les anciens prophètes n'auraient ni reconnues ni avouées! Est-il rien de plus surprenant, de plus éloigné de l'ancien judaïsme que le livre d'Hénoch, en ce qui regarde la démonologie, la lutte entre Dieu et Satan, la géhenne et le paradis, la question de l'origine du mal et de la mort, la notion de Dieu, celle d'un Messie descendant du ciel et d'une Jérusalem préexistante prête à venir sur la terre? Toute la littérature apocalyptique témoigne de ce changement. Il n'est plus regardé comme impossible que les Esséniens aient dû leur origine, au moins en partie, à l'influence de conceptions religieuses extra-bibliques. Tout cela ne dénonce-t-il pas en Palestine une fusion d'idées, une fermentation et des aspirations qui sont comme les signes avant-coureurs de la grande éclosion qui va paraître? Sans doute la personnalité de Jésus n'est pas expliquée par là, et, sans sa personne, le christianisme reste inexplicable. Mais ce que l'on comprend mieux, après l'étude du mouvement messianiste et apocalyptique au milieu duquel il apparaît, c'est le tour de sa conscience religieuse, la forme eschatologique de sa prédication et de sa morale, le succès puissant de sa parole tombant dans des âmes toutes préparées à la recevoir.

Les études sur la théologie synagogale professée au temps de Jésus dans les écoles pharisiennes n'ont pas fait moins de progrès. Il me suffira de rappeler deux ouvrages entre beaucoup d'autres qui permettent à chacun d'en juger : l'*Histoire du peuple d'Israël au temps de Jésus* (3e édit., 1898) de Schürer et la *Théologie juive* de F. Weber dans l'édition nouvelle qu'en ont donnée Delitzch et Schnedermann. Que de liens nouveaux apparaissent entre cette théologie anté-

Digitized by Google

chrétienne et celle du Nouveau Testament? Celle-ci pourrait-elle désormais s'expliquer sans celle-là? Avec quelle clarté surtout voyons-nous maintenant que la théologie de Paul n'est qu'une transformation de celle que l'étudiant Saul de Tarse avait apprise aux pieds de Gamaliel! De la même manière la théosophie judéo-alexandrine se prolonge distincte dans les épîtres aux Éphésiens ou aux Colossiens, dans l'épître aux Hébreux et dans le quatrième évangile. Ainsi la liaison s'établit d'une religion à l'autre, et la transition se dessine. Sans aucun doute la révolution a été profonde; un esprit organisateur tout nouveau souffle dans les œuvres chrétiennes. Il serait puéril de vouloir déduire logiquement de données antérieures, ce qui est le fruit d'une inspiration créatrice, toujours mystérieuse en son essence profonde. Mais, si l'édifice est nouveau, il n'est pas moins de plus en plus visible que c'est avec les moellons de l'ancien qu'il se construit et même, à la fin, se couronne. Ni l'histoire de l'hébraïsme ni celle du christianisme n'est séparable des autres systèmes religieux. Une étroite solidarité les relie. Ce que la logique de la méthode historique promettait en théorie, ses œuvres ont commencé de le réaliser en fait et le réaliseront encore mieux chaque jour.

Avant de clore ces considérations que je sens à la fois trop longues et insuffisantes, qu'il me soit permis de relever le caractère éminent de cette méthode historique devenue la nôtre dans tous nos domaines respectifs. Elle est par principe et elle rend l'Histoire des religions essentiellement irénique. Elle a mis fin parmi les savants aux polémiques religieuses d'autrefois. Elle ne se comporte en alliée ou en auxiliaire d'aucun culte. Elle les étudie tous avec respect et bienveillance; elle ne s'arroge le droit d'en juger aucun. La seule mission qu'elle se donne, c'est d'étudier objectivement les faits religieux, de saisir les conditions de leur origine et les lois de leur succession. Mais toute métaphysique reste en dehors de ses frontières et au-delà de son ressort. Chaque foi particulière demeure entièrement libre de donner à l'his-

Digitized by Google

toire une fois reconstruite l'interprétation dogmatique qui lui convient. Où s'arrête l'observation positive des faits, s'arrête notre science. Voilà pourquoi toutes les théologies sont, au fond, désarmées contre elle. Voilà pourquoi, avec une parfaite sincérité, vous faites appel à tous les chercheurs de bonne volonté quelle que soit leur religion personnelle. Et tous en vérité travaillent pour vous, même en vous combattant, car ils ne peuvent rectifier une de vos conclusions provisoires sans vous rendre service. En définitive vous servez la cause de la religion elle-même ; car personne mieux que vous, en en scrutant les origines, n'en aura mis au jour la racine immortelle ni montré mieux le rôle capital qu'elle n'a cessé de jouer dans le développement moral et politique des sociétés humaines, depuis les plus sauvages jusqu'aux plus cultivées. Vous pouvez donc supporter avec patience d'être encore parfois méconnus ou calomniés. Vous avez pour vous le siècle qui va venir. Ce que vous avez si laborieusement commencé, d'autres le poursuivront avec plus de succès encore, et il en sera de cette science nouvelle, comme de toutes les autres : après être née péniblement et avoir été dédaignée à ses débuts, adoptée bientôt par les esprits cultivés, elle fleurira et fructifiera pour le bien et la paix de l'humanité.

Auguste SABATIER.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

W. E. Roth. — **Ethnological studies among the north-west-central Queensland aborigines.** — Brisbane et Londres (Queensland Agent-general's Office, Westminster Chambers, 1, Victoria street). 1897, 1 vol. in-8° de xvi-199 pages, avec XXIV planches comprenant 1 carte et 538 illustrations.

M. Roth a passé plusieurs années dans la région à laquelle se rapporte cette monographie; il a été successivement chirurgien aux hôpitaux de Boulia, de Cloncurry et de Normanton; il a eu avec les indigènes de constantes relations, on pourrait dire qu'il a vécu avec eux en perpétuel contact; il a réussi à se rendre complètement maître de l'un des dialectes parlés dans la portion du Queensland qu'il a étudiée ethnographiquement, le Pitta-Pitta, de sorte que, parmi les renseignements qu'il a pu réunir, ceux qu'il nous donne sur les tribus du district de Boulia sont, chose trop rare, des renseignements de première main qu'il a recueillis de la bouche même des noirs, sans l'intermédiaire d'aucun interprète. M. Roth donne l'impression d'un observateur sagace et attentif, d'un esprit critique, qui sait peser les témoignages à leur exacte valeur et ne tirer des faits que les conclusions qui y sont contenues, sans se laisser entraîner à des généralisations aventureuses, sans chercher à édifier des théories toujours ruineuses, parce qu'elles reposent sur de trop étroits fondements. Il ne s'est pas toujours gardé peut-être des hypothèses hardies, mais parmi celles qu'il a émises, il en est une de haute valeur et qui mérite un sérieux examen; dans tous les cas, d'ailleurs, il a su ne pas mêler à l'exposé des faits l'interprétation qu'il a cru devoir en donner et l'on trouvera dans son ouvrage un précieux ensemble de documents absolument objectifs sur

Digitized by Google

la vie économique et sociale des indigènes qu'il a observés, sur leur langage, sur les techniques industrielles qui sont en usage dans ces tribus. C'est, à vrai dire, sur la religion même — sauf cependant en ce qui concerne les pratiques de sorcellerie — que les renseignements sont les moins nombreux, mais la connaissance précise de la structure sociale d'un groupe ethnique et de ses coutumes cérémonielles, même alors qu'elles ne constituent pas des rites religieux, au sens rigoureux de l'expression, est une aide incomparable pour la meilleure intelligence de ses croyances ; il semble d'ailleurs que si M. Roth ne nous a pas longuement parlé de la religion des Pitta-Pitta et des tribus avoisinantes, c'est qu'il y avait peu de chose à en dire et qu'elle est restée très embryonnaire encore. Mais il se peut aussi qu'en dépit de sa familiarité avec la langue des indigènes et, bien qu'ils semblent avoir entretenu avec lui des rapports cordiaux et confiants, l'auteur n'ait point réussi à apprendre sur leurs rites secrets et leurs croyances toute la vérité. Quand on songe aux découvertes de Howitt et de MM. Baldwin Spencer et Gillen, et aux conditions où ils les ont faites, on a involontairement l'impression que lorsqu'un observateur nous donne sur la vie économique et sociale d'une tribu australienne d'aussi abondants détails et se montre si sobre de renseignements sur les pratiques religieuses en usage dans ce groupe et les légendes sacrées qui y ont cours, il a été maintenu intentionnellement par les noirs dans l'ignorance de ce qu'ils estiment de plus haute valeur et d'importance plus considérable. Il est au reste vraisemblable, étant données la pénétration et la patience de M. Roth, qu'il a vu tout ce qu'il y avait à voir chez les indigènes qui ont été soumis à son observation et qu'un autre ethnographe ne trouvera rien ou presque rien à glaner après lui dans le district qu'il a si minutieusement exploré : ce sont choses cependant qu'il importe de ne pas affirmer de manière trop tranchante, si l'on veut éviter des mécomptes, et dans le cas actuel, on ne saurait oublier que, quelle que soit la large et profonde culture de l'auteur, c'est un anthropologiste et un médecin, beaucoup plutôt qu'un historien des formes primitives de la religion ; bien des phénomènes peut-être ont échappé à son attentive observation, parce qu'il n'a pas songé à les chercher.

Le chapitre I est consacré à l'étude de la langue des Pitta-Pitta dont M. Roth a écrit la grammaire élémentaire ; il renferme un vocabulaire de plusieurs centaines de mots. Dans le chapitre II sont insérés des tableaux comparatifs des mots qui désignent les différentes parties du

Digitized by Google

corps, les animaux et les plantes, les armes et les ustensiles, les nombres, les relations de parenté et certaines idées abstraites dans les divers dialectes de cette partie du Queensland.

Le chapitre IV est tout entier rempli par la description d'un très curieux langage par signes qui est en usage dans toute la partie de l'Australie qu'a explorée M. Roth : c'est un langage idéographique qu'illustrent très utilement les planches II à X.

Dans le chapitre III, l'auteur traite de la très difficile question de la structure de la famille. Les tribus locales ou camps sont divisés en clans maternels exogamiques, les mêmes clans se peuvent retrouver et se retrouvent en fait en des tribus distinctes et fort éloignées les unes des autres territorialement; les enfants, qui naturellement appartiennent toujours à la tribu de leur père et au clan de leur mère, n'appartiennent jamais à la même section de ce clan à laquelle elle appartient elle-même; il y a d'une génération à l'autre alternance régulière. Nul ne peut se marier — du moins dans une même tribu — que dans une section déterminée d'un clan maternel auquel il n'appartient pas. — Ces clans sont d'ordinaire au nombre de deux dans chaque tribu. Il serait téméraire d'affirmer qu'il s'agit d'une organisation totémique : la chair de tout un groupe d'animaux est interdite aux membres de chaque section de clan, et ces animaux sont différents pour les différentes sections, mais il n'est point dit qu'ils soient considérés comme des protecteurs et des amis, investis de pouvoirs merveilleux, par les membres humains du clan et il ne semble même point qu'il soit expressément défendu de les tuer à ceux qui ne peuvent, sans risquer la mort, goûter à leur chair. Il faut noter enfin que les interdictions sont de tous points différentes pour les deux sections du clan ou si l'on veut pour les deux générations alternantes.

Des règles spéciales interdisent les unions entre parents du côté paternel, du moins à un degré relativement rapproché, les unions par exemple entre cousins germains; elles s'appliquent aussi bien aux relations sexuelles irrégulières qu'au mariage. La seule circonstance où elles ne soient point observées, c'est l'initiation de la jeune fille : au cours de la célébration des rites, tous les hommes peuvent avoir des rapports avec elle à l'exception de son propre père et de ceux qui, faisant partie de la même tribu, appartiennent à la même section de clan, au même groupe paedo-matronyme, dirait M. Roth.

L'auteur conclut de l'ensemble des faits que les règles exogamiques de clan n'ont pas pour objet essentiel d'empêcher les unions jugées

Digitized by Google

incestueuses et que les prohibitions alimentaires n'ont pas en réalité de signification religieuse. Le système des classes alternantes n'est point nécessaire pour que soient évitées les unions entre parents : sa véritable raison d'être, c'est l'équitable distribution de la nourriture entre les membres d'une même famille; le père, la mère et les enfants ont une alimentation différente, aussi ne se trouvent-ils point en concurrence les uns avec les autres. Les avantages de cette organisation sont de ce point de vue si évidents qu'elle a dû acquérir, en raison des lois de sélection naturelle, une extrême stabilité. Les coutumes et les prohibitions alimentaires qu'elle entraîne se sont graduellement revêtues d'un caractère sacré qui fait considérer comme un crime inexpiable toute infraction envers elles. L'explication est très ingénieuse; elle ne rend pas compte cependant de l'horreur qu'inspirent les relations sexuelles entre les membres du même groupe paedo-matronyme, horreur qui est universelle et qui se retrouve partout où il existe des clans maternels, que le système y soit en vigueur ou non des sections alternantes d'un même clan; elle ne permet pas de comprendre la rigueur des interdictions alimentaires là où ce système n'existe pas; elle assimile l'un à l'autre l'inceste dans le groupe maternel et l'inceste dans le groupe paternel, ce qui est très exceptionnel et peut-être de date récente; elle semble réduire des coutumes, dont la violation est considérée comme un crime qui peut entraîner des conséquences graves pour la tribu entière, puisqu'elle est punie de mort, à de simples arrangements utilitaires, ce qui paraît invraisemblable, puisque nous savons qu'à l'origine ces crimes-là seuls sont châtiés par la communauté tout entière et n'affectent pas la nature d'offenses privées, qui revêtent le caractère d'un sacrilège, et enfin, s'il paraît certain que les animaux, dont la chair est interdite aux membres d'un groupe paedo-matronyme, ne sont pas de leur part l'objet d'un culte, il n'a point été établi qu'ils ne sont pas tenus par eux en une sorte de vénération et, s'il ne leur est pas rigoureusement défendu de les tuer, du moins semblent-ils y avoir quelque répugnance. On pourrait enfin dire que cette sorte de promiscuité autorisée et même commandée au moment de l'initiation féminine est assimilable dans une certaine mesure au sacrifice totémique et qui, si cependant les hommes du même groupe paedo-matronyme que la jeune fille sont exclus de toute participation à la cérémonie, cela tient à un conflit entre des sentiments et des conceptions opposées où l'emporte partiellement l'horreur instinctive ou acquise pour l'inceste, cette même horreur pour l'inceste qui fait interdire au père, dont la parenté

Digitized by Google

avec ses enfants n'est cependant pas nettement reconnue dans la plupart des tribus australiennes, toute union sexuelle avec sa fille, même en ces circonstances particulières. Tous les membres d'un même groupe soutiennent avec un individu donné des relations identiques de parenté, que désigne un même nom : c'est ainsi qu'un homme ou une femme a pour frères ou sœurs tous ceux qui font partie du même groupe paedo-matronyme, pour mères et oncles tous les membres de l'autre section du clan, pour beaux-pères et belles-sœurs tous les membres du groupe paedo-matronyme où il se peut marier, pour pères et tantes tous les membres de la section ou classe qui dans ce clan alterne avec celle-là.

Le même nom de classe se trouve ainsi désigner le grand-père et le petit-fils. Il faut noter cependant qu'une conscience très nette existe des rapports réels de parenté et que dans les coutumes actuelles tout au moins, le mariage est un mariage individuel et non pas collectif : la femme ou les femmes sont la propriété personnelle de l'homme auquel elles ont été unies et il peut disposer d'elles à son gré et les prêter à titre gracieux ou moyennant rémunération à qui il lui plaît.

Le chap. v est consacré à l'étude des ressources alimentaires des noirs, de leurs procédés de cueillette, de pêche et de chasse et de leur cuisine; le chap. vi, aux outils et aux ustensiles, aux habitations, aux méthodes en usage pour obtenir du feu ; le chap. vii, à la parure et à l'art indigène, en particulier aux peintures murales et aux dessins exécutés sur les rochers. Des détails intéressants sont donnés dans cette dernière section sur les différentes mutilations décoratives (avulsion de deux des incisives supérieures, bourrelets cicatriciels produits par des entailles pratiquées sur les membres, percement des oreilles et de la cloison du nez, etc.) qui sont en usage chez les Pitta-Pitta et les autres tribus étudiées par M. Roth. Il dénie à ces pratiques toute signification religieuse ou magique et n'attribue en aucune manière la valeur d'amulettes aux divers ornements dont il donne la description. La nécessité cependant de porter tel ou tel d'entre eux en certaines circonstances bien déterminées indiquerait qu'à une époque plus ancienne ces parures ont pu être considérées comme investies d'une puissance magique particulière; il semble plus difficile encore d'admettre que les scarifications pratiquées sur la peau répondent seulement à des exigences d'esthétique et de coquetterie et qu'il n'y faut pas voir, comme dans la plupart des tatouages, les traces permanentes laissées sur l'individu par l'accomplissement de certaines pratiques rituelles. Mais rien ne

Digitized by Google

prévaut contre les faits et il faut nous incliner devant les affirmations précises d'un témoin aussi autorisé que M. Roth. Tout au plus pourrait-on prétendre que ces marques avaient autrefois une signification qu'elles ont perdue et que le souvenir même s'en est effacé de la conscience des noirs d'aujourd'hui, mais ce ne serait ici qu'une hypothèse et qui semble, pour le moment du moins, invérifiable. M. Roth refuse d'ailleurs aux danses, aux « corrobbories » (à quelques rares exceptions près) la signification religieuse qu'il dénie à ces diverses pratiques ornementales (chap. VIII). Et là il paraît fort difficile, en dépit de la connaissance directe et profonde qu'il a des faits, de s'associer à sa manière de voir. Dans la minutieuse description qu'il nous donne des corrobories, apparaît fréquemment en effet un personnage surnaturel, une sorte de démon du nom de *Malunga*. Et il peut dire, eu parlant de l'une des danses où il joue un rôle (p. 121) : « si ce corrobborie était mal réglé ou mal exécuté, *Malunga* se vengerait en enlevant les femmes et en faisant périr quelques-uns des hommes. » La solennité avec laquelle sont dansés les autres corrobories, les prescriptions auxquelles doivent strictement s'astreindre les danseurs en ce qui concerne les ornements dont ils doivent être revêtus, les peintures dont leurs corps doivent être décorés, la manière dont il leur faut se vêtir et se dévêtir, le fait même que les paroles chantées sont souvent inintelligibles pour ceux qui les chantent, tout cela doit nous porter, semble-t-il, à considérer ces danses comme des pratiques cérémonielles dont le sens s'est obscurci pour ceux mêmes qui les accomplissent, mais dont le caractère est demeuré présent à leur conscience. Dans ce même chapitre se trouve la description des divers jeux et toute une série de contes d'animaux (p. 125-128) : les éléments merveilleux n'y sont pas nombreux, mais les animaux y sont représentés comme analogues en tout aux hommes, ayant mêmes habitudes, mêmes mœurs et même tournure d'esprit; ce sont pour la plupart des contes étiologiques, la lune apparaît dans l'un d'entre eux (§ 211).

Le chap. IX est consacré au commerce indigène, aux « routes commerciales », au rôle qu'elles jouent dans la transmission et la diffusion des coutumes, des croyances et des langues, aux messages faits au moyen de bâtons entaillés d'encoches particulières (*letter-or message-sticks*) ; le chapitre X à la description des diverses armes, des coutumes de la guerre et des divers procédés en usage pour régler les différends privés et pour châtier les crimes : il semble que ce soit le camp ou tribu locale qui exerce sur ses membres le droit de justice pénale et non pas le

Digitized by Google

clan ; la société « politique » a donc substitué son autorité à celle de la société familiale à base religieuse et cela est d'autant plus intéressant qu'il n'existe pas dans ces tribus de chefs permanents et que ce sont les vieillards seuls ou la communauté des guerriers adultes qui décident des affaires de tous. Le meurtre, l'inceste, l'emploi inconsidéré d'armes de guerre dans l'enceinte du camp semblent les seuls crimes punis. Les querelles particulières aboutissent à des sortes de duels, suivis de jugements rendus par les anciens; si c'est le coupable qui a eu le dessus, on lui inflige les mêmes blessures qu'il a fait subir à celui qui avait pour lui le bon droit. Lorsqu'un homme est tué par un membre d'une tribu voisine, ce sont ses parents et ses amis qui vont réclamer le meurtrier, qui a à lutter, et le plus souvent à armes inégales, contre toute la bande qui demande qu'on lui fasse justice, en une sorte de duel judiciaire. Il arrive d'ailleurs que les parents du mort ne se contentent point qu'on leur ait livré le meurtrier et réclament en sus la remise entre leurs mains d'un homme qui puisse leur remplacer celui qu'on leur a tué. Lorsqu'un homme tue sa femme, il doit livrer en compensation à la famille de la victime une de ses sœurs, afin qu'elle soit mise à mort, mais s'il tue la femme d'un autre, sa propre femme lui est confisquée. — Dans le chapitre XI, M. Roth traite des pratiques de sorcellerie, des croyances relatives à la mort et des rites funéraires, en particulier du cannibalisme. Les Pitta-Pitta et les autres noirs de la région n'attribuent jamais une mort, si l'on excepte les cas de meurtre et ceux où un homme est tué en un combat, à des causes naturelles : toute mort est l'œuvre d'un sorcier. L'instrument habituel de la mort, c'est le *mun-gun-i*, l'os de mort, petit appareil consistant en une sorte de poinçon ou de tige en os, que l'on dirige vers celui que l'on veut faire périr et qui est relié par un cordon à un petit récipient cylindrique où par des charmes on attire son sang. Ce sont les « docteurs » ou hommes-« médecine » qui connaissent seuls le maniement complet de cet instrument : ils tiennent dans le district de Boulia cette connaissance de *Mul-ka-ri*, qui la leur donne en faisant pénétrer dans leur intérieur des petits morceaux d'os ou de silex. M. Roth donne de *Mul-ka-ri* (p. 153) cette très intéressante définition : c'est le pouvoir surnaturel auquel on attribue la production de tout ce qu'on ne peut pas expliquer autrement; il est bon, bienfaisant et ne tue jamais personne. Il est cependant des sorciers qui doivent leur pouvoir à *Kan-ma-re*, un gigantesque et terrible serpent d'eau à longue crinière ; d'autres encore aux spectres (*Mo-ma*) qui errent près

Digitized by Google

des tombes. Dans le district de Cloncurry, le maître habituel des sorciers est *Ten-gul-a-goo-lun*, personnage merveilleux aux yeux immenses et aux énormes oreilles; parfois aussi les indigènes de la tribu de Goa assument ce rôle; il leur faut tuer pour le ressusciter ensuite, après l'avoir fait passer par l'eau et le feu, l'aspirant magicien.

On ne triomphe de la maladie qui s'est emparée d'une personne, qu'en pratiquant un autre charme dirigé contre celui qui l'a causée et en le contraignant ainsi à lâcher prise.

Parfois le charme est plus terrible encore, le sorcier enferme (croit-on) dans le récipient, où il se contente d'habitude de tremper la pointe d'os, un petit serpent. En ce cas, le maléficié est mordu par un reptile merveilleux et cette morsure amène presque toujours la mort.

Les oiseaux peuvent aussi servir d'intermédiaires pour porter au loin les charmes de mort, et en pointant leur bec vers l'individu que l'on veut faire périr, ils peuvent attirer son sang dans le *Mun-gun-i*. M. Roth mentionne encore d'autres instruments de sorcellerie : la plaque de nacre, l'aiguille d'os qui sert spécialement à la production des maladies vénériennes, la poudre de mort, que l'on place au voisinage d'un dormeur. La cécité incurable est d'ordinaire le châtiment dont on est frappé pour avoir possédé de force une femme dans la brousse ; elle est causée magiquement par l'époux offensé, au moyen de deux incisives d'opossum attachées à chacun de ses petits doigts qu'il dirige sans être vu, vers les yeux du coupable, et brûle ensuite. Les noyades sont attribuées dans le district de Boulia à *Kan-ma-re*; dans le district de Cloncurry les disparitions inexpliquées sont considérées comme l'œuvre de *Mo-ki-pi-ung-o*, personnage merveilleux à la dent gigantesque qui entraîne les hommes sous terre, pour en faire sa proie. — La mort « naturelle » n'est admise que pour l'enfant.

On traite les maladies par des incantations et des charmes, le port d'amulettes, des onctions de graisse, de sueur et de sang, des cataplasmes et en administrant par la voie interne du sang humain, du sperme, des pilules d'argile, des gommes et des décoctions de plantes balsamiques.

Aucune notion n'existe de châtiment, ni de récompenses dans l'autre vie.

M. Roth mentionne dans les passages consacrés aux funérailles l'habitude de détruire les objets qui ont appartenu aux morts et l'interdiction de prononcer le nom personnel (autonyme) des défunts. Il traite aussi des rites du deuil, des scarifications funéraires, et des

Digitized by Google

offrandes faites sur les tombes pour apaiser le *Moma* du mort. Il faut noter la coutume de se frotter le corps et les cheveux de gypse ou d'argile en signe de deuil. Le mode de sépulture dans les districts de Clonccury et de Boulia est l'inhumation, dans le district de la Georgina supérieure, on place les cadavres sur des plates-formes, construites dans les branches des arbres. L'auteur parle comme d'une pratique assez fréquente du cannibalisme funéraire. Les enfants surtout sont ainsi mangés ; leurs pères, leurs mères et leurs frères et sœurs peuvent seuls prendre part au repas. M. Roth n'attribue pas à ces pratiques anthropophagiques de caractère rituel. Le chapitre XII est consacré aux cérémonies magiques destinées à faire tomber la pluie ou à susciter des orages de foudre et d'éclairs. Il semble que les rites des faiseurs de pluie se rattachent à la magie sympathique. — Dans le chapitre XIII, sous le titre un peu étrange d'*Ethno-pornographie*, M. Roth traite des rites d'initiation et des questions connexes. Chaque tribu est divisée en classes hiérarchisées et l'on n'avance d'un rang qu'après avoir subi certaines épreuves, dont le caractère est malaisé à pénétrer, si les détails des cérémonies nous sont maintenant bien connus ; les épreuves du premier degré sont seules obligatoires. Les épreuves du premier degré comprennent pour les jeunes gens la circoncision et l'aspersion avec le sang tiré du pénis de leurs aînés, pour les jeunes filles, la lacération vaginale et l'obligation de se livrer par trois fois aux hommes qui accomplissent la cérémonie : elles ont lieu au moment de la puberté. Pour être autorisés à se marier, les hommes doivent encore subir l'introcision pénienne : M. Roth démontre que la raison de cette pratique ne se peut retrouver, ainsi qu'on l'a cru, dans le désir de limiter la population. Lors des épreuves du second degré, les femmes peuvent librement frapper les hommes dont elles ont à se plaindre. Des interdictions rituelles entourent les initiés, pendant toute la durée des cérémonies, qui consistent surtout en danses et en chants. Les rites du 3e et du 4e degré sont entourés d'un profond mystère et M. Roth n'a pu obtenir sur eux que des détails très incomplets. Dans le même chapitre il donne d'intéressantes indications sur les coutumes du mariage ; le mariage a lieu par enlèvement ou par échange, ou bien il se fait par l'autorité du conseil de la tribu, qui attribue au jeune homme qu'il a choisi, la jeune fille, qui est en âge à ce moment de fonder une famille ; elle doit accepter sans murmure la décision du conseil. Il n'y a pas de cérémonie solennelle de mariage, et on ne danse pas de corrobborie à cette occasion. Il existe des charmes d'amour qui peuvent faire

Digitized by Google

aimer un homme par telle femme qu'il veut, et auxquelles on a souvent recours : ils reposent aussi sur les principes de la magie sympathique. Les femmes sont, comme chez la plupart des peuples non civilisés, soumises à des tabous pendant les périodes menstruelles. Les indigènes des deux sexes prennent le plus grand soin de cacher leurs excréments.

Nous avons analysé avec quelque détail ce livre, parce que les renseignements qu'il renferme sont de ceux auxquels on peut se fier pleinement et aussi parce qu'il est assez malaisé de se le procurer en Europe. Il est à souhaiter que le nombre de ces monographies, claires, précises et bien ordonnées, s'accroisse rapidement. Le travail de M. Roth peut servir de modèle : s'il est moins riche en documents religieux que ceux de Codrington par exemple ou de B. Spencer et Gillen, il semble que la faute n'en soit point à lui. Il a eu à toucher à quelques sujets fort délicats et un peu scabreux, il l'a fait avec un tact parfait, sans pruderie ni réticences, ce qui est le meilleur moyen de ne choquer personne, personne du moins qui lise un livre de science dans l'esprit qu'il convient.

L. MARILLIER.

H. A. JUNOD. — **Les Ba-Ronga, étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa.** *Mœurs, Droit coutumier, Vie nationale, Industrie, Traditions, Superstitions et Religion.* — Neuchâtel. Paul Attinger, 1898. 1 vol. in-8° de 500 pages.

Nous avons rendu compte ici-même[1] du livre fort intéressant que M. Junod a consacré aux chants et aux contes des Ba-Ronga; nous nous engagions alors à donner une analyse détaillée de l'important ouvrage où il a exposé les coutumes, les rites, les pratiques cérémonielles, la mythologie et la structure familiale et sociale des tribus qui occupent la région de la baie de Delagoa et tracé un tableau d'ensemble de leur vie agricole et commerciale et de leur art encore enfantin. C'est cette promesse dont nous nous acquittons aujourd'hui, plus tard que nous ne l'aurions souhaité.

M. Junod possède sur beaucoup d'autres ethnographes le très précieux

1) T. XXIX, p. 337-344.

Digitized by Google

avantage de parler couramment la langue des indigènes qu'il a étudiée (il a même publié une *Grammaire Ronga*[1]) et d'avoir vécu de longues années au milieu d'eux, se faisant leur ami et conquérant peu à peu leur confiance avec leur amitié. On peut donc d'une manière générale accorder une entière créance aux faits qu'il rapporte et aux descriptions qu'il nous donne de pratiques rituelles et de coutumes; il faut noter cependant que la plupart d'entre elles, il ne les a point observées personnellement, il en sait que ce que lui en ont dit des Ba-Ronga à la véracité desquels il lui semblait avoir toutes raisons de croire. Hâtons-nous d'ajouter que ses informateurs ont été nombreux, qu'ils appartenaient aux catégories les plus diverses de la population, que leurs renseignements concordent à merveille, que païens et chrétiens, sans s'être entendus, font de la vie des Ba-Ronga des tableaux qui se ressemblent de tous points, que médecins, sorciers et devins l'ont initié — partiellement du moins — à leur art et qu'il a eu en mains presque tous les objets qui jouent dans les rites de différents ordres un rôle de quelque importance.

L'ouvrage est divisé en six parties : dans la première (*La Vie de l'individu*), M. Junod suit le Ronga de la naissance à la mort, en relatant toutes les cérémonies qui marquent les phases principales et les événements graves de son existence (un chapitre spécial est consacré à la femme); dans la seconde, il étudie la structure de la famille, les relations de parenté, les coutumes du mariage et le régime polygame, il brosse un instructif et vivant tableau de la vie de chaque jour dans le petit village de quelques cases où demeurent, abrités dernière un enclos d'épines, les membres d'un même groupe familial; dans la troisième, il traite de la situation et des fonctions des chefs, des institutions judiciaires et militaires et des coutumes de la guerre; la quatrième partie est consacrée à la vie agricole et industrielle des Ba-Ronga; la cinquième, à leur vie littéraire et artistique (p. 371-479, énigmes, chants, contes, art médical, etc.). Dans la sixième partie enfin l'auteur expose en grand détail ce qu'il a pu apprendre des croyances et des rites religieux des indigènes. Il convient d'ailleurs de remarquer que bon nombre de détails d'une haute importance pour l'histoire des religions sont dispersés dans les autres sections du livre, nous les mentionnerons en leur lieu.

Le culte prédominant chez les Ba-Ronga, comme chez tous les autres Bantous, c'est le culte des morts et plus précisément le culte des ancêtres. Les âmes gardent dans l'autre vie le rang qu'occupaient sur la terre

1) Lausanne. G, Bridel, 1896.

Digitized by Google

les vivants dont elles animaient les corps; aussi les âmes des chefs sont-elles l'objet d'une vénération particulière, d'un culte plus empressé et sont-elles invoquées par la tribu tout entière qui leur apporte des offrandes avec des prières, tandis que les ancêtres d'une famille ne reçoivent des aliments et des sacrifices que des membres seuls de la famille. Il semble que ces esprits soient plus redoutés encore qu'aimés et que les rites par lesquels on s'efforce de conquérir leur bon vouloir aient pour fin de s'assurer leur neutralité bien plutôt encore que leur active protection. Les plus malveillants d'entre les morts sont ceux qui, enterrés dans la brousse, loin des villages, ne reçoivent aucune offrande et se vengent sur les passants de cet abandon où on les laisse. — Les anciens chefs sont enterrés dans de petits bois où seuls les prêtres peuvent pénétrer et qui abondent en serpents que l'on regarde communément comme les âmes de ceux qui reposent dans ces cimetières; c'est dans ces bois sacrés que dans les cas de calamité ou de disette, on va sacrifier aux « dieux », une sorte de « tabou » les protège et tous les actes rituellement impurs y sont interdits. Les histoires abondent sur le danger qu'il y a à s'y aventurer et les théophanies dont ils sont le théâtre. Il faut remarquer que les sacrifices, qu'ils soient accomplis dans les bois sacrés ou bien auprès de la petite cruche où, dans chaque village, on va verser de la bière pour les mânes des ancêtres, sont, pour la plupart du temps, des sacrifices sanglants; il semble bien toutefois qu'ils aient essentiellement un caractère alimentaire. Les sacrifices accomplis pour obtenir de la pluie ont un caractère particulièrement solennel et ils impliquaient autrefois en certaines circonstances (p. 390, 395) l'oblation de victimes humaines : M. Junod leur attribue une signification expiatoire, mais les indications très sommaires qu'il donne sur ces pratiques ne permettent pas de se prononcer sur ce point et les analogies tendraient à les faire plutôt considérer comme des sacrifices magiques. — Dans chaque « capitale » est conservée la *mhamba* de la tribu, sorte de boulette allongée où sont inclus les ongles, la barbe et les cheveux des chefs morts. Cette *mhamba* est aux mains d'un gardien, investi de privilèges spéciaux — et qui officie comme prêtre en certains sacrifices solennels, accomplis pour la tribu tout entière; il est tenu à observer des règles très strictes de pureté rituelle (une continence absolue d'un mois) avant leur célébration et il trace dans l'air après l'immolation de la victime des cercles avec la *mhamba*; des prières sont alors adressées aux esprits des chefs. Il semble qu'en ce cas particulier on se trouve bien en présence d'une sorte de sacrifice communiel d'un type spécial. Cette relique constitue comme le

Digitized by Google

palladium et l'âme vivante de la tribu; il semble que sa vie soit liée à la conservation de la *mhamba*.

Nulle trace n'apparaît chez les Ba-Ronga d'une conception morale de la vie future; elle est la continuation de la vie terrestre; les actes bons ou mauvais commis par les vivants n'entraînent pour eux, ni récompenses, ni châtiments de l'autre côté du tombeau. La mort même n'est entrée dans ce monde qu'à la faveur d'un accident (Légende du Caméléon et du Lézard à tête bleue, p. 402). Les légendes d'origine se groupent en grande partie à l'heure actuelle autour de la personne d'un être divin, Nouali ou Myali, dont le pays d'origine est celui des Ba-Kalanga ou des Ma-Tebélé (p. 404-405) et en qui se combinent les traits caractéristiques du héros civilisateur et du prophète : c'est un homme, mais investi de pouvoirs surnaturels et qui existait dès le commencement.

A côté des âmes des morts apparaît dans la théologie rongà une divinité puissante et vague, aux contours mal définis, le Ciel (*Tilo*). Il est très difficile de se faire de cette divinité une idée nette; une chrétienne indigène disait à M. Junod : « Avant que vous nous ayez enseigné qu'il y a un Père dans le ciel, nous savions déjà que le ciel existe, mais nous ignorions qu'il y eût quelqu'un au ciel. » Un autre de ses catéchumènes s'exprimait ainsi : « Nos pères croyaient tous qu'il y a de la vie dans le ciel ». Le ciel apparaît essentiellement aux Ba-Ronga comme un *lieu* et les légendes sont assez nombreuses de voyages au ciel et d'ascensions en ce pays mystérieux au moyen d'une corde. Mais *Tilo* est aussi une *puissance*, une *force*, qui agit et se manifeste de diverses façons. On appelle parfois cette puissance *hasi*, seigneur, mais elle est cependant impersonnelle ou du moins elle ne revêt pas un caractère réellement anthropomorphique; elle produit les grands phénomènes cosmiques — et ceux surtout qui apparaissent d'une manière inopinée et frappante, la pluie, les orages, etc. C'est le Ciel qui fait mourir et qui fait vivre, c'est lui qui produit les convulsions mystérieuses qui tuent les enfants. — Cette force qui produit l'éclair et la mort — est en relation étroite avec la naissance des jumeaux, si bien que la femme qui les a mis au monde est appelée du nom de Tilo et ses enfants eux-mêmes *Banaba Tilo* (enfants du Ciel). Ces naissances sont considérées comme un grand malheur et une sorte de souillure dont on doit se purifier par des cérémonies rituelles spéciales. Mais on sait combien imparfaite est la distinction chez les non-civilisés entre l'impur et le sacré et à quelles indispensables purifications condamne tout contact avec les êtres surnaturels. Il semble d'ailleurs qu'il y ait entre les jumeaux et la pluie une étroite et étrange connexion. A leur

Digitized by Google

naissance des cérémonies propitiatoires sont accomplies pour qu'elle puisse librement tomber. Dans diverses tribus du reste leur caractère sacré apparaît nettement, et, au lieu d'être redoutés et tenus à l'écart, ils sont considérés comme détenteurs d'une sorte de puissance divine; cela est surtout marqué chez les Ova-Herrero, où le père des jumeaux lève une espèce de tribut sur tous les villages avoisinants et où la population entière se doit soumettre à une purification rituelle. — Les rites destinés à procurer la pluie sont célébrés par des femmes, qui se dépouillent de tous leurs vêtements et revêtent des guirlandes d'herbes; ils consistent en une lustration des puits, qu'accompagnent des chants obscènes et des danses lascives, en libations sur les tombeaux des ancêtres et en *aspersions sur les tombes des jumeaux*, qui doivent toujours rester humides. Une femme qui a mis au monde des jumeaux doit toujours participer à la cérémonie, de même aussi qu'à la destruction du *Nounou*, un petit curculionide qui dévaste les champs de haricots.

Mais si le ciel joue aussi dans la vie agricole un rôle très important, sa manifestation la plus importante, c'est l'orage. C'est le ciel même qui tonne, l'éclair est produit par un épervier céleste qui traverse l'atmosphère. Cet oiseau (*chimoungou*) se confond d'ailleurs partiellement avec le ciel. Certains sorciers prétendent avoir découvert quelqu'une de ses multiples incarnations : un oiseau noir enfoui profondément dans la terre au point qu'a frappé la foudre. On le calcine, on le réduit en poudre et on en fait une médecine qui sert à la découverte des voleurs : le Ciel, qui voit tout, est aussi en la possession du magicien, qui le contraint à frapper l'auteur du vol et à faire reparaître les objets qu'il a enlevés. Dans le ciel habitent les *Baloungouana*, petits nains merveilleux, à demi identifiés avec *Tilo*. Il semble bien qu'il y ait là, non pas, comme paraît y incliner M. Junod, les traces d'une sorte de monothéisme primitif, tombé en désuétude et effacé presque par la religion grandissante des morts, mais, suivant la remarque très fine de M. Hartland, les éléments épars et encore mal coordonnés d'une divinité naturiste en formation.

M. Junod a consacré quelques-unes des pages les plus intéressantes de son livre (partie VI, ch. III, p. 426-452) à la sorcellerie et à la possession. D'après les Ba-Ronga, les sorciers (*baloyi*) le sont d'ordinaire sans le savoir. Ouvriers de mort et de maladie, mais ouvriers involontaires, ils jettent de mauvais sorts aux hommes, aux animaux et aux plantes, mais ils ne s'en doutent pas. C'est durant leur sommeil que leurs esprits quittent leurs corps, s'évadent de leurs huttes et s'en vont

Digitized by Google

frapper leurs victimes. Lorsqu'enfin elles sont mortes, ces esprits, toujours cannibales, les dévorent en secret. Il est au reste des sorciers bienfaisants, qui ceux-là sont conscients de leur puissance et fécondent les champs par leurs charmes en en éloignant les autres *baloyi*. Il semble d'ailleurs que si les jeteurs de sorts ignorent leurs méfaits nocturnes, ils sachent néanmoins qu'ils sont des sorciers et l'on croit qu'une sorte de franc-maçonnerie, d'entente secrète, existe entre eux tous.

M. Junod entre dans de grands détails sur les divers procédés pour conjurer les sorciers, la divination par extase et l'ordalie du poison (*mondjo*) ; le *mondjo* dans lequel il entre un peu de poussière d'os ou de graisse de lépreux sert d'ailleurs à découvrir comme les sorciers, les voleurs et à faire la preuve de la culpabilité ou de l'innocence des femmes accusées d'adultère.

Mais ce ne sont pas seulement les esprits des vivants, qui peuvent ainsi posséder un homme et le rendre malade ou le faire mourir, ce sont aussi les esprits des morts. Ces esprits ne sont pas ceux des ancêtres des Ba-Ronga, mais ceux des morts d'autres nations, des Ba-Ndjao par exemple ou des Zoulous. M. Junod décrit en détail les procédés de divination et d'exorcisme par lesquels on arrive à discerner la vraie nature de l'esprit qui possède le malade et à lui faire avouer son nom. La cérémonie se termine par un sacrifice sanglant. Le possédé (p. 447) se précipite sur la victime et aspire avec frénésie son sang ; on lui administre alors certaines médecines, il rend le sang qu'il a bu et l'esprit l'abandonne et le délivre de sa douloureuse présence. Il n'a plus alors qu'à subir une série de lustrations qui le préservent contre tout retour offensif de l'être qui habitait en lui et dont la principale et la plus essentielle est le *hondla*. Elle est faite d'ailleurs après toute maladie grave par l'exorciste (*gobela*), et nécessite pour être effectué que le malade soit demeuré dans une absolue continence depuis le début du traitement. L'exorcisé, par son contact avec les esprits, est devenu à son tour *gobela* (homme-médecine, exorciste, médecin).

Dans le chapitre IV (p. 452-486), M. Junod traite de la divination et en particulier de la divination par les osselets sur laquelle il donne les plus amples détails, de l'initiation des devins (*wa-boula*), des présages fournis par les animaux, les étoiles filantes et les rêves et des amulettes destinées à prévenir ou à guérir le malheur ou la maladie (*khombo*) et à enlever la souillure (*nsila*) qu'engendre le malheur chez ceux qu'il a atteints. Ces amulettes, préservatives, curatives ou purificatrices, agissent par la vertu magique, qui est en elles et qu'a su y déposer le mé-

Digitized by Google

decin ou le sorcier qui les a fabriquées ; elles ne sont pas, semble-t-il, des fétiches où habite un esprit. Les dernières pages sont consacrées à l'étude de la notion de l'interdit (*yila*). Sont *yila* certaines dérogations aux lois habituelles de la nature physique (mettre au monde des jumeaux) et les dérogations à la coutume universellement reconnue et acceptée ; certaines de ces interdictions ont un caractère purement rituel, mais il en est d'autres qui revêtent déjà une signification morale. La notion du *yila* semble apparentée de très près à celle du tabou ; il est fort à souhaiter que, dans un prochain travail, M. Junod puisse nous en donner une étude plus complète et plus approfondie, il nous le fait du reste espérer.

Dans la première partie, il convient de relater la très complète description des rites observés à la naissance de l'enfant, lors des relevailles, durant l'allaitement et au moment du sevrage. Si le nouveau-né refuse de prendre le sein de sa mère, c'est qu'il n'est pas l'enfant de son père légal ; la mère doit alors déclarer le nom de son amant. Toutes les phases de la vie enfantine sont marquées par des cérémonies préservatives ou purificatrices ou par l'administration de médecines magiques qui doivent accroître la vigueur du petit être et lui donner la force de grandir. M. Junod (p. 28 et sq.) décrit ensuite les rites de la circoncision et de l'initiation virile ; il indique en passant l'absence complète du sens de la chasteté chez les noirs de cette région. Très sévères pour la femme adultère et son complice, ils n'attachent aucune importance aux libres relations sexuelles qui, avant le mariage, s'établissent d'ordinaire entre les jeunes gens et les jeunes filles. Le mariage est très ordinairement un mariage par achat, mais les cérémonies rituelles qui sont accomplies à cette occasion présentent une assez grande complication et quelques-unes des pratiques en usage témoignent nettement de l'existence à une période antérieure du mariage par capture. Chose relativement rare, un acte religieux (*hahta*), un sacrifice vient sanctionner le pacte conclu entre les deux familles : le père de la jeune fille (p. 37) prend dans l'estomac de la chèvre immolée un peu de l'herbe à demi digérée qui le remplit, en fait une boulette, s'en touche légèrement la langue, prononce le *tsou* sacramentel, invoque les esprits des ancêtres et attache une ceinture magique faite du cuir de la victime et contenant son astragale, autour de la taille de la fiancée. Au cours de la vie adulte, la cérémonie la plus importante, c'est la prise de la couronne de cire noire : elle s'accomplit sur l'ordre du chef de tribu et constitue comme une sorte d'avènement à la noblesse, qui est composée

Digitized by Google

des chefs de village; il est malaisé de discerner si elle a un caractère religieux. Lorsqu'un homme est au moment de mourir, on lui plie les membres et on les arrange de manière à ce qu'il se trouve dans la position que le fœtus occupe dans la matrice. Le cadavre doit être sorti de la hutte, non pas par la porte, mais par une brèche faite exprès dans l'une des parois. Des offrandes sont faites sur le tombeau et des invocations aux ancêtres du mort. Au moyen d'un rameau de « nkanye », placé d'abord dans sa main, et qu'on élève graduellement à mesure que se comble la fosse, on maintient la communication entre le défunt et les survivants, ce rameau est déposé sur la tombe. Tous ceux qui ont touché le cadavre et procédé aux cérémonies funèbres doivent subir une série de purifications (*hondla*, bain de vapeur, *loumisa* : purification de la bouche et de la gorge avec une médecine magique, etc.). Les parents du mort et ceux qui ont vu le cadavre sont soumis aux mêmes lustrations. Puis les cheveux de tous ceux qui participent au deuil sont rasés et déposés sur le tombeau. S'agit-il, comme le croit M. Junod, d'une pratique destinée à libérer des dernières souillures, contractées à son contact, les parents du mort ou n'est-ce pas là plutôt l'une des multiples formes du sacrifice funéraire de la chevelure ? (p. 55). On procède enfin, s'il s'agit d'un chef de famille, à la fermeture de la hutte du défunt, à laquelle on a enlevé sa couronne de paille; elle est considérée comme son sépulcre. C'est une cérémonie rituelle, qui comporte un sacrifice sanglant (l'officiant est d'ordinaire le frère du défunt) et un banquet familial. La peau et les astragales des victimes sont transformées en amulettes (ce sont des chèvres que l'on sacrifie). Les habits du mort avec ce qu'il possédait en propre sont jetés dans sa hutte, sa vaisselle est brisée sur son tombeau, ses bœufs et son argent sont donnés au fils aîné, qui a charge de veiller à l'entretien de ses cadets, et ses veuves réparties entre ses héritiers. M. Junod (p. 62-63) donne d'intéressants détails sur les philtres d'amour, les charmes destinés à procurer la fécondité, la procédure en usage dans les cas d'adultère (c'est un délit social et non moral, une atteinte à la propriété du mari). La veuve doit quitter (p. 66) en secret le village mortuaire et aller au loin en des parages où elle est inconnue. Elle se livre là à un homme quelconque, puis s'enfuit et s'en revient chez elle, « ayant mené perdre son malheur ». Un an après la mort, elle est adjugée à l'un des héritiers du mort (ses frères et les fils de ses sœurs), qui d'ailleurs s'est déjà fiancé à elle par un présent. C'est au reste un acte purement civil; la veuve peut retourner dans sa famille en restituant aux héritiers le prix dont elle a été achetée.

Digitized by Google

Dans la seconde partie, M. Junod étudie les relations de parenté et la structure de la famille (p. 70-101). Elle est de type patriarcal et la descendance y est reconnue en ligne paternelle, mais l'analyse des termes, qui indiquent la parenté semble indiquer, contrairement à l'opinion de l'auteur, que les sociétés rongas à une période, qui n'est peut-être pas encore très éloignée, ont été organisées en clans maternels. Chaque individu appelle du nom de père (*tatana*) non seulement son père, mais les frères de son père, les maris de ses tantes maternelles, leurs frères; les maris de ses tantes paternelles ont avec lui des relations de parenté beaucoup moins étroites. Il appelle du nom de mère (*mamana*), en outre de sa propre mère, les sœurs de sa mère, les autres épouses de son père et leurs sœurs; il se considère aussi comme le fils de la sœur de son père à laquelle il donne le nom de *rarana*. L'oncle maternel (*maloume*) n'est pas traité par lui avec le même respect, mais au contraire avec une extrême familiarité et avec ses femmes il peut prendre d'extrêmes libertés. Le neveu (*moupsyana*) est en effet au nombre des héritiers possibles des veuves de son oncle, il est un époux présomptif. M. Junod fait dériver ces relations des divers membres de la famille les uns avec les autres de leurs diverses situations réciproques au point de vue conjugal. Un homme considère comme ses mères les femmes, que, du vivant tout au moins de son père, il ne peut songer à épouser, (le mari d'une femme a une sorte de droit de préemption sur ses sœurs), il regarde comme ses pères ceux parmi lesquels, en cas de veuvage, sa mère devra choisir un époux. Tous les enfants d'un même homme sont frères (*ba-makwabo*). L'aîné (*noudjoua*, *hasi*) n'est pas nécessairement le premier-né, c'est le premier-né de la première femme. Sont aussi *ba-makwabo* tous les cousins-germains et les maris des deux sœurs. Une extrême réserve préside aux rapports avec les beaux-parents, et plus encore avec la femme du frère de l'épouse : on éprouve pour elle non pas de l'aversion, mais une sorte de crainte. M. Junod donne de ce fait (p. 80-81) une très ingénieuse explication économique. En cas de divorce, le mari réclamera le prix dont il a payé a sa femme ; or le « douaire » payé a servi la plupart du temps à acheter une épouse à l'un des fils de la famille, il faudra donc pour rentrer en possession de ce capital rendre cette jeune femme à ses parents. Les deux ménages se trouvent ainsi dans une dépendance mutuelle et éprouvent une sorte de gêne vis-à-vis l'un de l'autre. Il faut observer cependant que ces entraves aux relations avec les beaux-parents et les alliés se retrouvent là où le mariage par achat n'existe pas ou existe à peine, là où en tous

Digitized by Google

cas la législation n'a pas la rigueur et la régularité qu'elle affecte chez les Ba-Ronga ; il est vraisemblable qu'elles reposent sur des raisons religieuses. C'est encore par des motifs d'ordre économique de même espèce que M. Junod a tendance à expliquer une bonne part des prohibitions en matière d'union conjugale et là encore, malgré la très grande ingéniosité de l'argumentation, nous ne sommes pas convaincus, parce que ces prohibitions, nous les retrouvons presque identiques là où les conditions économiques et la législation en matière de propriété sont toutes différentes. Ce qui est à noter, c'est ce que les interdictions sont plus rigoureuses aux unions entre parents consanguins qu'à celles entre parents maternels. Le fait que les mariages, qui sont interdits aux autres sont permis aux chefs, ne prouve rien : il y a là une sorte de sacrilège sacré. Ces prohibitions d'ailleurs sont beaucoup moins strictes que chez les peuples moins avancés en civilisation : les mariages entre parents éloignés peuvent être autorisés par les familles, moyennant le paiement d'une somme supplémentaire destinés à tuer les scrupules (*dlaya chilongo*) : c'est, suivant l'expression même de l'auteur, une sorte d'expiation. L'épouse, bien qu'achetée, est loin d'être une esclave ; le prix payé constate surtout la légalité, la validité du mariage. Quant à la polygamie, elle a essentiellement des raisons économiques. Chaque village est l'ensemble des habitations d'une famille ; il est d'autant plus considérable que le chef de la famille a plus d'épouses ; l'homme est d'autant plus riche que ses femmes peuvent cultiver une plus grande étendue de terrain. d'autant plus puissant qu'il a plus de fils ; il peut exercer une hospitalité d'autant plus abondante que ses épouses lui prépareront plus de nourriture.

Dans les pages suivantes (101-123), M. Junod retrace à grands traits le tableau de la vie de chaque jour dans les villages, dont il décrit minutieusement la disposition ; il étudie les occupations des hommes et des femmes, les jeux, les fêtes, les voyages et les procès, il donne des détails précis sur le rôle et les fonctions du chef de village, qui est en même temps chef de famille, et sur les repas de chair de bœuf, qui paraissent conserver encore (p. 117) un caractère cérémoniel et à demi religieux.

Dans le chapitre consacré au chef de tribu (p. 125-149), il faut relever les très intéressantes indications relatives à son mariage « officiel » qui ne peut être célébré qu'après la mort de son père et avec une femme achetée pour lui par la tribu entière, aux interdictions rituelles dont son enfance est entourée, au rôle quasi mystique dont il est investi, considéré qu'il est comme l'âme vivante de son peuple et surtout à cette fonction

Digitized by Google

essentielle de goûter le premier aux fruits de la terre pour en rendre à tous la consommation licite (p. 142 et sq.) : c'est cette coutume que l'on appelle *louma*. Aujourd'hui d'ailleurs cette cérémonie n'est plus obligatoire que pour le millet et la bière de *bakagne*. Dans le chapitre relatif à l'armée (p. 158-182), il convient de mentionner tout spécialement le paragraphe (p. 172 et sq.) consacré à l'administration de la médecine de guerre destinée à fortifier le courage des guerriers et à les rendre invulnérables. Dans certaines tribus thonga la cérémonie présentait un caractère plus sauvage encore que chez les Ba-Ronga : les jeunes gens, qui devaient aller à la guerre pour la première fois, entraient sans vêtement aucun dans un kraal à bœufs et y tuaient de leurs mains un taureau sans se servir d'armes. Puis on mélangeait sa chair à de la chair humaine et ils la mangeaient. La haine (*moubengo*) entrait ainsi en eux. A Mapoute une coutume analogue existe : c'est le chef qui abat d'un coup de hache le taureau terrassé par ses jeunes hommes, il leur en distribue la viande cuite avec la médecine de haine où l'on a mêlé les raclures des phalanges conservées avec soin d'un chef ennemi tué dans un combat. Le lendemain un émétique les délivre de la peur. La vaillance et la haine demeurent seules en eux. Des aspersions lustrales et des pratiques rituelles, apparentées aux procédés de la magie symbolique et destinées à rendre les boucliers plus difficiles à percer, terminent la cérémonie. Au cours du chapitre où il parle de la vie agricole, M. Junod relève (p. 204 et sq.) quelques tabous alimentaires ; ce qu'il faut noter, c'est qu'ils ne sont pas de caractère totémique, il n'existe pas d'ailleurs d'indices d'une organisation totémique chez les Ba-Ronga. Dans la section consacrée à la littérature indigène, M. Junod a inséré neuf contes inédits dont il donne avec la traduction française le texte en langue ronga pour sept d'entre eux. En voici très brièvement l'analyse.

P. 283, *Doukouli*, *l'Homme Hyène* (Histoire de hyènes qui sous forme humaine épousent des jeunes filles pour les emmener dans leurs terriers et les dévorer. Elles échappent grâce à l'ingéniosité de la plus jeune, qui a pu supprendre la formule magique de transformation et à l'obligeance d'une Rainette qui leur fait passer l'eau).

P. 285, *Sikouloumé*, aventures d'un enfant merveilleusement conçu (des graines données à sa mère par une colombe). Il semble à raison de divers incidents en relation étroite avec le ciel (avec la pluie par exemple et l'orage). C'est un magicien : d'un roseau, il sait faire une palissade; d'une boulette d'argile, une muraille. Longtemps méprisé par ses frères, parce qu'il ne parle pas, il les sauve des embûches et de la férocité des

Digitized by Google

ogres. Il oublie son aigrette exprès dans la hutte des mangeurs d'hommes au cours de la chasse aux oiseaux où il s'est mis à parler, il retourne la chercher, l'arrache à une vieille ogresse, entraîne ses compagnons en un village de cannibales où on tente de les empoisonner, puis de les égorger; ils échappent à tous les périls, grâce à ses ruses, et s'enfuient en emmenant avec eux tous les bœufs du village; ils réussissent à se dérober aux poursuites, Sikouloumi est changé en zèbre par les gens de Monombéla. Son serviteur lui rend la forme humaine en l'ébouillantant et il devient roi de son pays.

P. 303, *Matikatika*. Sa mère, alors qu'elle le portait, refusait toute nourriture, elle voulait du miel, mais du miel si pur qu'on n'en pouvait trouver; enfin loin, bien loin, sa mère découvrit un lac d'eau sucrée, il y puisa et elle fut satisfaite. Mais ennuyé de toute la peine qu'il avait dû prendre, il déclara qu'il ne boirait plus, à moins d'avoir de l'eau vraiment pure; elle n'en trouva que fort loin et en ce même lac, elle le but tout entier, tant il était doux. Cela mécontenta le maître de l'eau, *Chitoukouloumoukoumba* qui ne l'épargna que parce qu'elle lui promit l'enfant qu'elle avait dans son sein et lui rendit toute son eau. Mais Moutikatika naquit avec des osselets divinatoires et grâce à eux imagina mille ruses par lesquelles il échappa à l'ogre quand il vint le manger. Il finit par lui faire manger son père à sa place.

P. 311. *Nouakoungoukouri*. Encore une histoire de mangeur d'hommes qui dévora sa femme et que dévora un oiseau qui semble bien être l'âme de celle qu'il a tuée. Le rôle révélateur et divinatoire du Ciel est bien mis en lumière dans ce conte.

P. 313. *La femme et la fille de Mboukouana*. La fille de la femme de Mboukouana est enlevée par l'Eau, fils du Ciel. Mboukouana se suicide après avoir tué son épouse. La fillette grandit en un village de cannibales : au moment où elle allait être dévorée, une vieille à qui elle a donné de la nourriture la fait échapper et lui enseigne le moyen de ressusciter son père et sa mère. Elle se dérobe aux mangeurs d'hommes en se changeant momentanément en pierre. Revenue chez elle, elle rend la vie à ses parents, mais après avoir refusé tous les partis, elle se laisse enlever par les Hommes à une jambe. Au bout de bien des années ses frères s'en viennent la chercher et avec l'aide de son fils aîné, qui tue son frère cadet, l'enfant à une seule oreille, elle trompe la surveillance de son mari et rentre en son village sous la protection de ceux qui sont venus la quérir.

P. 327. *Longoloka, le père envieux*. Il tue son fils, par ce qu'il est

Digitized by Google

plus beau que lui. Sa femme devient une seconde fois enceinte, et pour la même raison il veut tuer son nouvel enfant. Il réussit à s'échapper, grâce à l'aide de son oncle et se réfugie au loin dans une hutte habitée par un personnage invisible, qui le fait très puissant, lui donne des troupeaux et des épouses et lui confie une armée à la tête de laquelle il massacre son père et toute sa tribu à l'exception de sa mère et de son oncle, qu'il ramène au pays de l'être invisible.

P. 339. *Conte de Grosse Tête.* Ce conte, d'origine sans doute à demi européenne, rappelle l'histoire de la Belle et la Bête et celle de Psyché; le mari difforme qu'a accepté Minina, la fille du gouverneur, est enfermé tout entier dans sa propre tête dont il sort la nuit. C'est un enchanteur qui bâtit à sa fantaisie des palais merveilleux.

P. 352. *Les souris* (sans texte), conte koua, conte satirique sur la paresse des hommes.

P. 354. *Le Gambadeur de la Plaine* (la traduction seulement est donnée). Ce conte est curieux parce que c'est le seul où apparaît une croyance apparentée aux croyances totémiques. La vie de toute une famille est liée à celle d'un buffle; lorsque le Gambadeur de la Plaine est tué par le mari de la fille aînée qui ne savait rien de cette mystérieuse connexion, elle essaie par des médecines magiques de le ressusciter, mais n'y peut réussir complètement. Elle va porter la nouvelle à son village et tout le clan se coupe la gorge.

Le chapitre II de la seconde partie contient d'intéressants détails sur la médication par les simples et les pratiques chirurgicales des Ba-Ronga (p. 364-376).

Cette très longue analyse ne donne cependant qu'une idée imparfaite et incomplète du très riche contenu de ce livre de bonne foi qui compte au nombre des meilleures contributions qui aient été apportées au cours de ces dernières années à l'ethnographie comparée et à la science des religions. Grâces à M. Junod, nous avons sur les Ba-Ronga une monographie qui peut rivaliser avec les travaux classiques de Callaway sur les Zoulous.

L. MARILLIER.

Digitized by Google

PAUL VOLZ. — **Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias**. — Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1897, in-8, 93 pp., prix 2 marks 80.

Cette brochure que nous présentons un peu tardivement aux lecteurs de la *Revue* est du plus haut intérêt. Bien écrite, claire, très substantielle, car en peu de pages elle traite un grand sujet, on pourrait lui donner avec une variante, le titre que Frowde a mis en tête de ses Essais : *A short study on a great subject.*

Il s'agit avec tous les secours de la critique récente de l'Ancien Testament de reviser l'idée que l'on se fait du Messie chez les prophètes. Trop longtemps on s'est laissé influencer par la notion messianique que que nous trouvons exposée dans les Évangiles et l'on a estimé à tort que le centre de la doctrine prophétique devait être cherché autour de cette notion. Or, une étude attentive des textes remet les choses au point. Il ressort de l'étude de la prédication des prophètes que l'idée du Messie est étrangère au prophétisme d'avant l'exil, qu'elle n'est qu'une idée accessoire qui ne prend vraiment corps que chez les prophètes de l'exil et d'après l'exil.

Pour faciliter la compréhension de son travail, M. Volz résume dans ses premières pages toute sa pensée dans trois thèses qu'il défendra ensuite. On pourrait critiquer une telle méthode; et cependant elle a du bon. Il va de soi que les thèses de M. V. lui ont été suggérées simplement après avoir étudié le sujet et qu'il les a ainsi proposées au lecteur pour lui permettre de suivre d'une manière plus attentive sa démonstration. Voici les trois thèses : 1° l'idée d'un Messie est étrangère au prophétisme d'avant l'exil; 2° dans les écrits des prophètes préexiliens depuis Amos jusqu'avant Ézéchiel il n'y a aucun texte messianique; 3° les espérances messianiques que l'on trouve dans Ézéchiel sont étrangères à l'esprit prophétique proprement dit et doivent être expliquées par une tendance d'esprit différente.

Comment notre auteur va-t-il démontrer ces trois thèses?

Dans la première partie de son travail (pp. 1-17), partie générale dans laquelle il embrasse tout le prophétisme d'avant l'exil, M. V. cherche à démontrer que le Messie est une personne d'allure purement politique, n'ayant rien de spécialement religieux. C'est un chef puissant qui sauve Israël du danger et conduit le peuple à la victoire contre les peuples étrangers. Il n'a aucun devoir religieux ou moral à remplir, soit en

Digitized by Google

Israël, soit à l'égard des peuples étrangers, soit comme prophète, soit comme prêtre. Le Messie n'est pas un facteur de l'universalisme; au contraire, il est et reste le chef d'un peuple particulier, bien défini et dont la fonction est bien délimitée. La prédication du prophète est une prédication ardente rappelant le peuple à la justice et au pacte qu'il a conclu avec Jahvé; ce n'est pas une prédication visant le salut à venir du peuple. Le prophète d'ailleurs ne pourrait admettre un intermédiaire entre la nation et Jahvé; car le Messie serait comme le vicaire de Jahvé. Le peuple doit aller directement à son Dieu. Le prophète est aussi opposé que possible à la monarchie et à toutes ses conséquences, luxe, richesses, etc. Il ne pourrait donc admettre un royaume terrestre où forcément se réaliserait une conception du monde qu'il n'admet pas. Le prophète ne peut avoir annoncé la venue d'un roi messianique dans le sens ordinaire du mot, puisqu'il aurait ainsi mis un intermédiaire entre la conscience du peuple et son Dieu.

La seconde partie (pp. 17-88) étudie les prophètes, préexiliens en détail (Amos, Osée, Ésaïe, Michée, Sophonie, Jérémie, Nahum, Habakuk, Ézéchiel) et passe au crible d'une critique impitoyable tous les passages dits messianiques. Une conclusion résumant le travail termine la brochure (pp. 89-92).

Nous ne pouvons suivre notre auteur dans son exégèse et sa critique. Il montre dans ces pages une remarquable aptitude au maniement des textes et nous avons admiré son sens critique. Cependant, dans cette seconde partie, la plus importante, il nous a paru marcher sur un terrain bien mouvant. L'hypercritique est l'enfant terrible de la critique; et il m'a paru qu'il avait souvent préféré l'enfant à la mère. Je crains que ses thèses, qui paraissent très justes, ne l'aient quelquefois induit à trop solliciter les textes ou même à déclarer inauthentiques ceux qui le gênaient trop. Que de choses ne ferait-on pas dire aux textes si l'on se laisse aller sur la pente toujours glissante de l'hypercritique? Ainsi je ne suis point du tout de l'avis de M. V. que l'idée messianique soit absente d'Ésaïe et qu'on ne commence à la voir poindre que chez Ézéchiel. Ceci dérange peut-être un peu ses combinaisons, mais le malheur n'est pas grand si ses thèses s'appliquent réellement au prophétisme littéraire d'avant Ésaïe.

M. V. a trouvé là un filon excellent; une idée très juste lui est venue à l'esprit en lisant les prophètes; il a peut-être un peu exagéré en englobant dans sa recherche des prophètes comme Ésaïe et Jérémie; bien des résultats de son exégèse seront contestés, car ils sont contes-

Digitized by Google

tables. Mais, à mon avis, il a mis en pleine lumière et a prouvé, ce qui n'est point de peu d'importance, que l'idée du Messie est primitivement un élément étranger à la prédication prophétique.

X. Kœnig.

J. Estlin Carpenter et G. Harford-Battesby. — **The Hexateuch.** — Londres, Longmans, Green et Cie, 1900, in-4, t. I, p. xii et 279, t. II, p. 359.

Cet ouvrage en deux volumes rappelle, en grande partie, celui que M. Holzinger a publié, en 1893, sur le même sujet; mais il en diffère aussi. Il ne nous offre pas seulement, comme l'ouvrage allemand, une introduction à l'Hexateuque, mais encore tout le texte de celui-ci, d'après la version anglaise révisée, avec des notes explicatives. C'est donc un travail à la fois étendu et important. Il a d'abord été élaboré par un groupe de savants et publié finalement par deux d'entre eux, nommés en tête de ce compte-rendu. Le premier volume est consacré tout entier aux questions d'introduction. Le second renferme le texte du Pentateuque, puis une introduction spéciale au livre de Josué et enfin le texte de ce dernier.

Les auteurs se placent au point de vue de la critique moderne, d'après laquelle l'Hexateuque est une compilation de différentes sources, provenant de diverses époques. Dans un premier chapitre, ils montrent, par des exemples empruntés à la Bible et à d'autres écrits, qu'ailleurs nous pouvons constater des procédés littéraires semblables. Puis ils présentent les raisons pour lesquelles Moïse ne peut pas être l'auteur du Pentateuque, comme le veut la tradition. Ils mentionnent les doutes qui se sont élevés de bonne heure à ce sujet, parmi les docteurs juifs et chrétiens, les travaux des précurseurs de la critique moderne, au xviie siècle, puis les conjectures si fructueuses d'Astruc, qui a mis fin aux tâtonnements précédents, en montrant que, dans la *Genèse*, on peut distinguer sans peine deux rédactions nettement distinctes. Ils font voir que la critique plus récente, guidée par cette importante découverte, a fini par constater que l'Hexateuque est une compilation d'au moins quatre sources écrites principales, P, J, E, D. Ils exposent partout les arguments sur lesquels reposent ces différents points de vue.

Ces résultats étant acquis, il s'agit de savoir dans quel ordre chro-

Digitized by Google

nologique il faut placer les divers documents qui entrent dans la composition de l'Hexateuque. Voici les solutions auxquelles s'arrête notre ouvrage : J et E (les sources jéhoviste et élohiste) remontent plus haut que D (le Deutéronome), qui, sous sa forme primitive, fut rédigé au VIIe siècle avant notre ère et provoqua la réforme de Josias. Le document jéhoviste, qui a un caractère judéen et qui est le produit d'une école plutôt que d'un seul auteur, fut composé entre 850 et 750. Le document élohiste, d'origine éphraïmite, doit avoir été rédigé dans la première moitié du VIIIe siècle, sous le règne prospère de Jéroboam II. Le code sacerdotal ou P date de l'époque post-exilienne et forme lui-même déjà une œuvre de compilation, renfermant plusieurs codes différents. Celle-ci existait, quand Esdras entreprit sa mission. Plus tard, elle subit cependant encore une série d'additions. On trouve, en outre, dans l'Hexateuque des morceaux qu'il est impossible de classer exactement, c'est-à-dire d'assigner à l'une des sources mentionnées, comme *Gen.* XIV, et les morceaux poétiques *Gen.* XLIX, 2-27; *Ex.* XV, 2-18; *Deut.* XXXII, 1-43 et XXXIII, 2-29. Un chapitre spécial, rédigé par M. Cheyne, réduit à leur juste valeur certaines conjectures qu'on a basées sur l'archéologie assyro-babylonienne et égyptienne et invoquées à tort contre la date attribuée plus haut à certaines sources de l'Hexateuque. Le dernier et XVIe chapitre du premier volume traite de la manière dont ces sources ont été successivement réunies ou combinées : J et E furent réunis avant la rédaction de D; ce dernier, qui avait d'abord une existence indépendante, fut combiné avec JE après la ruine du royaume de Juda; finalement JED fut combiné, vers 400, avec P. Mais postérieurement encore, certaines additions furent faites à cette œuvre d'ensemble.

A ces chapitres sont joints plusieurs appendices, qui doivent en corroborer les résultats, en relevant les différences de langage et autres qui existent entre les divers documents mentionnés. Dans le premier appendice sont recueillis les termes et locutions caractéristiques de J et de E, ainsi que du rédacteur de JE, puis ceux de l'école deutéronomique et enfin ceux du document sacerdotal. Le second appendice est une synopse des lois que renferment les divers codes du Pentateuque, ce qui permet de constater les divergences qui existent entre elles. Le troisième et dernier appendice offre une synopse comparative des parties narratives des différentes sources de l'Hexateuque, ce qui fait ressortir le manque d'harmonie qui existe également entre elles à ce sujet.

L'introduction spéciale au livre de Josué a sa raison d'être; car ce

Digitized by Google

livre, tout en ayant été puisé aux mêmes sources que le Pentateuque et remanié d'une façon plus ou moins semblable, offre cependant certains traits distinctifs. Ainsi les sources J et E y ont été beaucoup moins respectées, tandis que la rédaction deutéronomique, fort discrète dans les quatre premiers livres de l'Hexateuque, est tout à fait prédominante dans la première moitié du dernier. Pour expliquer ce fait, on a eu recours à différentes explications. Dans notre ouvrage, on s'arrête à l'idée que les parties de JE, se rapportant à l'époque de Josué, furent séparées des parties antérieures, pour former un livre à part, lorsque le Deutéronome y fut ajouté; qu'elles furent ensuite retravaillées autrement que le reste de l'Hexateuque, d'abord par l'école deutéronomique et ensuite par l'école sacerdotale; que le Pentateuque, formant de bonne heure la *Torah*, jouissait dès lors d'une sainteté et d'une autorité supérieures, qui firent particulièrement respecter son contenu, tandis que, le livre de Josué ne participant pas à ce privilège, on eut beaucoup moins de scrupule à le remanier plus librement. Nous sommes porté à croire que cette solution de l'un des problèmes les plus difficiles relatifs à la composition de l'Hexateuque, mérite la préférence sur d'autres qu'on a mis en avant à ce sujet.

Le contenu de l'Hexateuque que notre ouvrage nous présente intégralement, est arrangé typographiquement de façon qu'on ne puisse pas seulement distinguer les textes des principales sources qui constituent cette grande œuvre de compilation, mais encore toutes les additions qui y ont été faites successivement par les nombreux rédacteurs qui y ont collaboré. Nous avons donc là une imitation de la Bible hébraïque publiée par M. Haupt et de la Bible allemande due à M. Kautzsch et à ses collaborateurs. L'analyse des textes, complétée par de nombreuses notes, est toutefois beaucoup plus minutieuse que dans cette dernière version. Notre ouvrage suit, à cet égard, comme touchant les questions d'introduction, les principaux résultats de l'école critique dont Reuss, Kuenen et Wellhausen ont été les promoteurs. Concernant certains textes dont la provenance est difficile à déterminer, notre ouvrage suit quelquefois sa propre voie. Sous ce rapport, l'unanimité des avis ne saurait être atteinte; mais cela n'est pas non plus d'une importance majeure. Touchant les grandes lignes, nous trouvons au contraire ici une nouvelle preuve que l'opinion de la plupart des hommes compétents et impartiaux ne diffère plus guère et qu'il faut cesser de croire que la critique biblique se trouve dans un désarroi sans issue.

Notre ouvrage est donc fort recommandable. Il ne peut d'ailleurs pas

Digitized by Google

en être autrement, puisqu'il est dû à la collaboration d'un groupe d'hommes parfaitement versés dans la matière. Il rendra service aux savants mêmes, en présentant, sur la plupart des problèmes en question les solutions les plus satisfaisantes, et en mentionnant, sur les points encore controversés, l'avis des meilleurs critiques modernes. Il rendra surtout service au grand public qui s'intéresse aux études bibliques. Et l'on sait que, dans les pays de langue anglaise auxquels cet ouvrage est surtout destiné, les lecteurs de ce genre sont fort nombreux. A l'aide d'un guide aussi sûr, tout homme lettré pourra se rendre compte des principaux résultats de la critique moderne sur l'Hexateuque; c'est-à-dire sur l'une des parties les plus importantes de l'Ancien Testament. Nous pensons qu'il est désirable que cet exemple soit de plus en plus suivi et qu'on vulgarise toujours davantage les résultats certains de la critique biblique, pour faire disparaître le désaccord choquant et dangereux qui existe entre les théologiens, au courant de ces résultats et influencés par eux, et le monde laïque, qui les ignore généralement.

C. Piepenbring.

W. Fowler. — **The Roman Festivals of the Period of the Republic**, dans la Collection des *Handbooks of archaeology and antiquities*. — Londres, Macmillan and C°, 1899.

La collection des *Handbooks of archaeology and antiquities*, dirigée par le professeur Percy Gardner et publiée par la puissante maison Macmillan and C° de Londres et New-York, s'est augmentée, l'an dernier, d'un nouveau volume des plus intéressants, consacré aux fêtes religieuses de Rome. L'auteur, M. W. Fowler, s'est enfermé dans la période républicaine. Il a pu ainsi éliminer toutes les cérémonies du culte impérial et des cultes orientaux qui avaient pris, à Rome, sous l'Empire, une si grande place et un développement si curieux. Pour être ainsi restreint, le sujet qu'il a traité n'en est pas moins d'une haute importance. L'histoire de la religion romaine, des traditions, des cérémonies, des fêtes, des rites auxquels se plaisaient tant les Romains de la République, est loin d'être entièrement faite. C'est là, pour les érudits, un champ très vaste, dont quelques parties sans doute ont été déjà défrichées, mais où il reste encore bien des sillons à creuser, bien des découvertes à faire.

Digitized by Google

Le plan du livre de M. Fowler est très simple et très net. Dans une introduction assez développée (p. 1-20), l'auteur rappelle quelle fut la méthode adoptée par les Romains pour le comput du temps, dans quel ordre les mois se succédaient, quelles étaient les divisions de chaque mois, et les diverses catégories de jours (*fasti*, *comitiales*, *nefasti*, etc). Il indique ensuite à quelles sources nous pouvons puiser nos renseignements sur les fêtes de l'année romaine ; il énumère les fragments de calendriers qui nous sont parvenus, et qui sont tous réunis dans le 1er volume du *Corpus inscriptionum latinarum* ; il montre que les Fastes d'Ovide sont un guide précieux pour les mois dont ils s'occupent. Tous ces documents, épigraphiques et littéraires datent des premiers temps de l'Empire, c'est-à-dire sont postérieurs à la réforme du calendrier romain par César ; mais M. Fowler rappelle, d'après Mommsen, combien il est facile de reconnaître les additions ou les changements, d'ailleurs peu importants et peu nombreux, dus à la réforme julienne. A la suite de l'Introduction, se trouve un calendrier synoptique de l'année romaine, qui résume les renseignements fournis par les *Fasti antiquissimi*, par les calendriers plus récents (*additamenta ex fastis*) et par les auteurs (*additamenta ex scriptoribus*).

Le corps du livre est divisé en douze chapitres, dont chacun est consacré à l'un des mois de l'année romaine. Dans chaque chapitre, l'ordre suivi est l'ordre chronologique ; ainsi du 1er mars à la fin de février, l'auteur passe en revue les diverses fêtes religieuses qui se célébraient à Rome sous la République. A propos de chacune de ces fêtes, il étudie la nature et les attributions de la divinité qui en était l'objet, le sens des rites dont elles se composaient, les problèmes de topographie ou d'archéologie qu'elles peuvent aider à résoudre ou au contraire qu'elles posent. Le caractère même de la collection, dans laquelle a été publié le livre de M. Fowler, lui interdisait de discuter toutes ces questions avec l'appareil d'érudition qui serait nécessaire ailleurs ; mais du moins, soit dans le texte, soit en note, les textes les plus importants sont cités ou indiqués ; les références bibliographiques essentielles sont mentionnées. Tout en étant surtout destiné à résumer les résultats déjà acquis, le livre de M. Fowler sera, pour beaucoup d'érudits, un excellent et précieux instrument de travail (*But I hope that British and American students of Roman history and literature, and possibly also anthropologists and historians of religion may find it useful as a book of reference, or may learn from it where to go for more elaborate investigations*).

Digitized by Google

Après avoir parcouru toute l'année, l'auteur, dans une conclusion qui répond pour ainsi dire à son introduction, s'efforce de dégager quelques idées générales. D'après lui, le calendrier romain renferme, à l'état fossile (*in a fossilized condition*), des restes ou survivances de trois périodes différentes. La plus ancienne de ces périodes serait celle pendant laquelle les habitants du Latium, groupés sur le sommet des collines, se croyaient entourés d'un monde d'esprits, ayant élu domicile dans tels ou tels objets ou encore représentés par ces objets (le chêne de Jupiter Feretrius, le figuier sacré de Rumina, la pierre de Terminus, la lance de Mars). La seconde période est celle de la vie agricole; c'est à elle que l'auteur rapporte le culte de Vesta, celui de Janus, et toutes les fêtes religieuses de caractère proprement pastoral et agricole: Robigalia, Ambarvalia, Opiconsivia, Vinalia, Terminalia, etc. Enfin la troisième période trahit un grand progrès dans la vie sociale; alors apparaissent les fêtes du Septimontium, les Fornacalia ou fêtes des Curies, la Procession des Argées, et toutes les cérémonies qui jouent un rôle dans la vie de la cité. Cette dernière période est celle que la tradition romaine a personnifiée, en quelque sorte, sous le nom de Numa. Ces trois périodes sont purement latines ou italiotes. Plus tard des influences extérieures, étrangères, vinrent modifier la physionomie primitive de la religion romaine: ce furent d'abord l'influence étrusque, ensuite l'influence de la Grèce et de l'Orient hellénisé. Ces influences s'exercèrent beaucoup moins sur le fond même de la religion, sur la théologie, sur le rituel romains que sur les apparences extérieures. Le caractère de la religion romaine fut toujours essentiellement conservateur.

Le livre de M. Fowler est bien, comme l'indique son sous-titre, une *Introduction à l'étude de la religion romaine*. Il n'apporte pas, à proprement parler, de résultat nouveau; d'ailleurs ce n'était pas là le but visé; mais il expose clairement et il coordonne les résultats acquis. C'est un bon livre, fait avec beaucoup de soin, beaucoup de conscience, et qui nous paraît appelé à rendre de grands services.

J. Toutain.

Digitized by Google

M. Friedlaendér. — **Der vorchristliche jüdische Gnosticismus.** — Göttingen. Vandenhœck et Ruprecht. 1 vol. in-8 de IX et 123 pages.

Dans un écrit de 1897 M. Friedländer avait énoncé l'opinion que le judaïsme hellénique antérieur au christianisme comprenait une tendance conservatrice, qui maintenait par égard pour la piété traditionnelle l'observance des prescriptions légales dont elle dégageait par l'exégèse allégorique le sens purement spirituel ou moral, et une tendance radicale qui, poussant jusqu'à leurs conclusions logiques les principes de l'idéalisme alexandrin, aboutissait à la suppression des observances légales dans la vie pratique pour ne garder que les idées dont elles étaient l'expression symbolique. Cette thèse théoriquement très défendable ne rencontra pas un accueil favorable auprès de la majorité des critiques. On lui fit observer que l'existence de ce radicalisme abolitionniste n'était attestée par aucun document et que, sous réserve de témoignages positifs à l'appui, il fallait jusqu'à plus ample information la considérer comme hypothétique. Dans l'ouvrage qui nous occupe ici M. Friedländer s'est efforcé de fournir les preuves qu'on lui réclamait. Bien loin d'atténuer sa thèse première il l'a, au contraire, accentuée. « La preuve me paraît faite, dit-il en terminant, que l'émancipation à l'égard de la Loi, telle qu'elle s'affirme dans le judéo-christianisme et dans le pagano-christianisme, était déjà réalisée avec toutes ses nuances dans la Diaspora juive antérieure au christianisme. Ce n'est pas Paul qui en est l'auteur, ce n'est pas lui qui a institué le principe de l'abolition de la Loi, ce sont les radicaux du judaïsme alexandrin. L'allégorie a suscité tous les degrés d'émancipation légale : le conservatisme philonien qui maintient les observances par piété, le dédain à l'égard des cérémonies religieuses et nationales et finalement l'abolition de la Loi ». Le christianisme n'a fait que continuer le mouvement.

L'enquête instituée par M. Friedländer tend à établir : premièrement l'existence réelle de ce radicalisme juif dont on conteste l'existence; secondement l'existence d'un gnosticisme juif antérieur au christianisme. Elle est extrêmement intéressante. Nous doutons que ses conclusions soient acceptées par des juges moins prévenus que l'auteur en faveur de cette transposition de l'émancipation légale, du monde chrétien dans le monde juif.

Il s'appuie tout d'abord sur un passage de Philon (*De migrat. Abrahami*, éd. Mangey, t. I, p. 450) où celui-ci condamne des gens qui mé-

Digitized by Google

prisent les lois écrites pour ne conserver que l'enseignement dont elles sont les symboles. Il faut, dit le grand docteur judéo-alexandrin, non seulement recueillir la vérité toute nue, mais encore respecter la forme sous laquelle des hommes inspirés de Dieu l'ont établie et ne pas scandaliser la masse. Ce passage, rédigé en termes très généraux, peut s'appliquer aussi bien à des païens favorablement disposés pour le monothéisme juif, mais peu soucieux de se soumettre aux observances de la loi, qu'à des Juifs proprement dits. Il est unique de son genre dans l'ensemble très considérable des œuvres de Philon. Est il vraisemblable que s'il y avait eu parmi les Juifs alexandrins une proportion notable de radicaux poussant le spiritualisme jusqu'à supprimer la Loi, Philon pour lequel la Loi de Moïse est la révélation suprême de Dieu et qui, malgré la largeur et la générosité de ses idées religieuses, n'en demeure pas moins très attaché aux institutions nationales de son peuple, n'eût parlé qu'une seule fois de ces adversaires particulièrement dangereux et compromettants, alors qu'à l'égard des Juifs plus étroitement légalistes que lui il devait avoir tout intérêt à ne pas être confondu avec eux? Philon n'est pas un conservateur dans le judaïsme de la Dispersion. Il est, au contraire, le représentant de la tendance libérale dans le judaïsme de son temps. Toute son argumentation est sans cesse dirigée contre les littéralistes et les conservateurs étroits qui ne savent pas reconnaître le sens profond et purement moral des institutions du judaïsme. Il a constamment le langage d'un réformateur.

M. Friedländer reconnaît lui-même que les Esséniens et les Thérapeutes ne peuvent pas être invoqués à l'appui de sa thèse, puisque ni les uns ni les autres ne suppriment la Loi d'une façon apparente, quelque liberté qu'ils prennent à l'égard de certaines de ses prescriptions, et que Philon lui-même les couvre de louanges, alors qu'il condamne les contempteurs de la Loi. Mais il en appelle aux sectes juives énumérées par Justin Martyr (*Dial.*, 80), notamment aux Génistes, aux Méristes et aux Helléniens. En réalité nous ne savons rien de ces sectes; c'est une hypothèse toute gratuite de les considérer comme des partisans de la suppression de la Loi. Qu'il y ait eu des sectes dans le monde juif de la Dispersion, c'est possible et même probable, encore que les hérésies juives mentionnées par Hégésippe et par Eusèbe semblent avoir fleuri en Palestine plutôt que dans le judaïsme hellénique; de plus, pour autant qu'elles ne sont pas totalement inconnues, elles ont un caractère gnostique et elles ne peuvent pas, de ce chef seul, être accusées d'avoir supprimé la Loi.

Digitized by Google

M. Friedländer en appelle aussi à certaines sectes gnostiques chrétiennes ou tout au moins combattues comme de dangereuses hérésies par les controversistes chrétiens, spécialement les Ophites, les Caïnites et les Sethites qui étaient violemment antijudaïsants. Il relève chez Philon, dans le traité *De Posteritate*, des passages où celui-ci combat des impies qui offrent quelques analogies avec le peu que nous savons sur le compte de ces hérétiques par leurs adversaires chrétiens et il en conclut : 1° que ces gnostiques chrétiens ne sont que les continuateurs de gnostiques juifs contemporains de Philon et par conséquent antérieurs au christianisme ; 2° que ces derniers se recrutaient parmi les radicaux du judaïsme hellénique aussi bien que parmi les païens (p. 25). Tout cela n'est-il pas extrêmement aventureux ? Les analogies signalées sont d'un caractère très général. Ce qui est vrai, c'est que l'interprétation allégorique de Caïn et d'Abel d'après Philon renferme des éléments qui ont pu être exploités dans un sens analogue à celui qu'adoptèrent plus tard les Caïnites. Mais ces sectes ne sont pas seulement antilégalistes, elles sont aussi radicalement hostiles au judaïsme et au Dieu des Juifs. A quel titre leurs prédécesseurs, s'ils existaient au temps de Philon, pourraient-ils être considérés comme des membres de cette tendance radicale dont il s'agit de démontrer l'existence dans le judaïsme hellénique ? On se demande ce qu'il pouvait bien y avoir de juif chez eux. De ce que les Ophites, les Sethites, les Caïnites, les Melchisédékiens opposaient au Dieu de l'Ancien Testament des puissances divines identifiées avec des personnages de ce même Ancien Testament, on peut conclure qu'ils ne sont pas spécifiquement d'origine chrétienne, mais il n'y a aucune raison d'en déduire que ces sectes existaient avant le christianisme, puisque la floraison gnostique sur le terrain de l'Ancien Testament s'est très certainement épanouie après l'ère chrétienne, soit en dehors du christianisme, soit dans ces régions confuses où les spéculations gnostiques chrétiennes, juives, helléniques et orientales foisonnent depuis la fin du 1er siècle de notre ère. Le règne de l'Ancien Testament n'est pas fini à partir de l'apparition du christianisme, ni dans le monde chrétien, ni dans le syncrétisme gnostique extérieur au christianisme. Et l'allégorie judéo-alexandrine ne s'est pas tout entière christianisée.

Ce qui nous paraît juste dans la thèse de M. Friedländer, c'est d'abord que l'idéalisme judéo-alexandrin, en réduisant les observances légales à ne plus être que des symboles de vérités morales ou religieuses sans efficacité rituelle proprement dite, aboutissait logiquement à la

Digitized by Google

suppression de ces observances. C'est en second lieu que les nombreux prosélytes païens gagnés au monothéisme par la propagande juive et affiliés à la synagogue par spiritualisme religieux bien plutôt que par la séduction des observances légales, déchargés par les Juifs eux-mêmes d'une grande partie des pratiques lévitiques, devaient être en majeure partie fort disposés à la suppression de ces pratiques, qu'on leur avait appris à considérer comme symboliques dès le début et qui n'étaient pas consacrées pour eux par le prestige de la piété traditionnelle de leurs pères. C'est dans ce monde de σεβόμενοι τὸν θεὸν que le christianisme universaliste a recruté ses adhérents. J'ai soutenu cette opinion dans mon livre sur les *Origines de l'Épiscopat* (p. 93) ; ce n'est pas là une nouveauté. Mais je persiste à croire que ce sont l'apôtre Paul et ses premiers collaborateurs universalistes qui ont opéré la révolution préparée par le judaïsme libéral judéo-alexandrin dont Philon est le représentant. La violente animosité que l'apôtre Paul suscite chez les Juifs dans toutes les localités où il passe, la lutte intense qu'il eut à soutenir même contre des Juifs assez libres d'esprit pour adhérer au judéo-christianisme et dont ses épîtres sont un témoignage incontestable, prouvent qu'il n'y avait pas alors dans le monde judéo-hellénique de groupements constitués par des radicaux juifs tels qu'en postule M. Friedländer pour lesquels la suppression pratique de la Loi fût déjà un fait accompli. Qu'il y eût dans presque toutes ces synagogues un parti tout prêt à admettre une pareille réforme, le succès même de l'apôtre Paul entraînant avec lui une partie des affiliés le prouve. Le fruit était mûr. Mais c'est bien Paul qui l'a fait tomber, parce qu'il apportait un principe ecclésiastique nouveau, un principe social autour duquel les abolitionnistes pussent se grouper pour dresser l'ἐκκλησία à côté de la synagogue.

La seconde partie du travail de M. Friedländer établit l'existence de spéculations gnostiques dans le judaïsme alexandrin et dans le judaïsme palestinien, sous l'influence du précédent, dès la première moitié du Ier siècle et même plus tôt. Sur ce point je souscrirais plus volontiers aux conclusions de l'auteur, à condition d'en atténuer l'expression. Déjà dans les œuvres de Philon il y a de nombreux éléments du futur gnosticisme, non seulement sa méthode allégorique, sa théorie de la connaissance intuitive, mais encore l'ébauche de ce monde d'éons qui atteint un si haut degré de prospérité dans les systèmes gnostiques du IIe siècle. Est-ce à dire que Philon soit un gnostique? Non pas, pas plus qu'on ne peut, avec M. Friedländer, trouver dans ses œuvres des passages polémiques dirigés contre tel ou tel sys-

Digitized by Google

tème gnostique déjà nettement constitué. Mais Philon et le judéo-alexandrisme en général portent dans leurs flancs le gnosticisme aussi bien que l'universalisme, de même que l'angélologie palestinienne, toute la végétation de créatures intermédiaires entre Dieu et les hommes qui fleurit dans la cosmologie des Hénoch et dans les visions des apocalypticiens est un aliment tout préparé pour le gnosticisme palestinien. M. Friedländer qualifie, p. 66, le Ier siècle de notre ère, de « Sturm und Drangperiode » des spéculations théogoniques et théosophiques. Le mot est heureux et me paraît juste.

Mais il va de nouveau trop loin quand il prétend retrouver en Palestine, à l'époque de Jésus, un groupe d'Ophites assez important pour préoccuper les rabbins (p. 66 et suiv.). D'après lui, ce seraient eux surtout qui, à cette époque, auraient été qualifiés de « Minim » et non, comme on le croit généralement, les chrétiens. Ici, comme dans la dissertation sur les radicaux du judaïsme hellénique, l'auteur presse, pour les appliquer à la secte des Ophites, des données de caractère général dont l'historicité aurait d'ailleurs besoin d'être contrôlée. Pour nous prouver, par exemple, que l'hérésie d'Élischa ben Abuja, plus connu sous son nom d'apostat, Acher, était un gnosticisme antinomien, il nous est rappelé qu'il profanait le sabbat en montant à cheval et en cueillant des fruits (p. 107). C'était, en effet, fort peu canonique, mais n'y a-t-il pas une grande distance de ces libertés à un antinomisme principiel comme celui des Ophites? Et quand parmi les groupes de pécheurs on rencontre les habitants de Kephar Nachum (Capernaüm), n'est-il pas plus simple de voir là des chrétiens que l'école gnostique de Capernaüm (p. 109)?

M. Friedländer finit par voir des Ophites partout. Mais s'il y a de l'exagération dans ses conclusions, s'il aurait mieux fait de se borner à signaler les traces d'une tendance gnostique dans le monde juif palestinien et grec dès les premiers temps de l'ère chrétienne et de se résigner à reconnaître que la nature de ces spéculations encore inorganiques nous échappe, il n'en reste pas moins que sa dissertation est pleine d'intérêt, qu'il y a groupé des textes abondants qui jettent un peu de lumière sur la genèse si obscure du gnosticisme. Quoiqu'elle date de 1898, je me reprocherais de ne pas l'avoir signalée à nos lecteurs.

Jean RÉVILLE.

Digitized by Google

R. Wunsch. — **Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom.** — 1 vol. in-8°, de 123 pages avec Indices. Leipzig, Teubner, 1898. Prix : 5 marks.

La publication de M. Wunsch, dédiée à M. A. Dietrich, est une contribution très intéressante à l'histoire des conjurations magiques dans l'antiquité. Elle reproduit les dessins grossiers et les formules malheureusement trop souvent illisibles ou mutilées de quarante-huit lamelles de plomb roulées en forme de cylindres qui ont été découvertes en 1850 dans la Vigna Marini, près la Via Appia, à gauche en sortant de la porte Saint-Sébastien. M. Matter et M. de Rossi les ont connues, puis elles ont passé à travers plusieurs dépôts. Actuellement elles sont au Musée Kircher, à Rome. Elles ont été trouvées dans un tombeau, à l'intérieur de petits sarcophages en marbre ou en terre cuite.

Ce sont des conjurations destinées à nuire à des cochers du cirque. M. Wunsch, en se fondant sur les formes des caractères, les particularités de l'orthographe dans les formules latines ou grecques, la terminologie et les noms propres, en comparant notamment ces noms propres avec ceux des médaillons contorniates, croit pouvoir déterminer assez exactement leur date à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle. Ce sont de véritables lettres à l'adresse des divinités chthoniennes. On se servait de lamelles de plomb, d'une part parce que le métal est plus durable, d'autre part parce que le plomb avait la réputation méritée d'être un métal malsain. On observe que les rouleaux ont été fixés par des clous, pour donner une consécration plus grande aux conjurations suivant un usage bien connu dans la dévotion païenne.

Saint Jérôme, dans la Vie de saint Hilarion, raconte l'histoire d'un cocher de cirque auquel Hilarion dut donner de l'eau bénite pour détruire les effets funestes de la conjuration qu'un de ses concurrents avait lancée contre lui à l'adresse du dieu Marnas. L'eau bénite fit merveille et la population de Gaza apprit ainsi que le Christ était plus puissant que Marnas. Les lamelles trouvées dans la Vigna Marini sont d'origine gnostique. Cela ressort : 1° des répétitions de la série des sept voyelles sous lesquelles se cachaient des noms d'archanges ou d'éons; 2° de la présence de noms ou de figures symboliques de diverses divinités, notamment Osiris avec Apis et Mnevis et surtout Seth ; 3° de la représentation du serpent et de divers autres indices. La place prépondérante de l'image de Seth sur ces lamelles a naturellement porté M. Wunsch à

Digitized by Google

les rattacher au gnosticisme des Sethites. Il est à peu près impossible de se faire une idée claire des doctrines de cette école. Elle appartient au groupe des systèmes Ophites, cela n'est pas douteux. Mais les renseignements fournis sur leur compte par Hippolyte, dans le Ve et le Xe livre des *Philosophoumena* et par Épiphane (*Haer.*, 39) sont absolument différents. Nous ne pouvons pas suivre M. *W.* dans la discussion très compliquée de ces deux documents. Il observe avec raison que l'exposé d'un système gnostique était essentiellement variable suivant la qualité des lecteurs auxquels il était destiné. Tandis que pour des hommes instruits on se perdait en spéculations quintessenciées, pour le vulgaire on réduisait toute cette métaphysique en une sorte de mythologie théorique et surtout en une magie pratique.

L'analogie entre la ἁγία συμφωνία invoquée sur les lamelles et la Symphonie qui, d'après Épiphane, était l'unité de l'ogdoade et de l'hebdomade des Sethites, porte M. *W.* à supposer que les formules magiques étudiées par lui se rattachent bien aux Sethites d'Épiphane. Seulement ceux-ci se rattachent à Seth, fils d'Adam, non pas à Seth, adversaire d'Osiris dans la mythologie égyptienne. L'auteur croit que l'homonymie de ces deux êtres a dû provoquer une confusion, puis une fusion entre eux. Le dieu Seth aurait été assimilé au Seth de la Bible, l'ancêtre de l'espèce humaine. Plutarque (*De Is. et Os.*, 31) ne rapporte-t-il pas la légende que les Juifs étaient les descendants du dieu Seth? Plus tard le Fils de l'homme, considéré comme l'équivalent de Fils d'Adam (= homme), aurait été assimilé à Seth, et c'est grâce à toutes ces combinaisons que le Christ aurait fini par avoir pour symbole l'homme à tête d'âne qui représentait le dieu Seth. Le célèbre crucifix à tête d'âne, du Palatin, ne serait pas une caricature, mais une représentation gnostique; ce qui le prouve c'est le signe Y placé à droite de la tête du crucifié et qui se retrouve à droite de l'homme à tête d'âne qui représente Seth sur nos lamelles. Une pareille assimilation n'est pas plus étrange que celle du Christ avec Anubis dont on connaît plusieurs exemples.

Quoique de date tardive les lamelles auraient conservé un Sethisme (si l'on nous permet ce mot) antérieur à la forme chrétienne du système. En effet, la magie populaire reproduisait les formules antiques le plus fidèlement possible, sans se tourmenter des modifications que subissaient les formes savantes du système, parce qu'elles étaient censées d'autant plus efficaces qu'elles étaient plus scrupuleusement conformes au type ancien. C'est ce qui expliquerait aussi le caractère égyptien des figures de Seth, d'Osiris, le noms d'Apis et Mnevis. Le rapprochement du Seth

Digitized by Google

égyptien avec le Seth biblique, soit de la gnose primitivement égyptienne et de spéculations juives, aurait laissé ses traces dans le nom Adonaï-Aidoneus et dans les invocations d'anges et d'archanges. Enfin la présence d'éléments grecs orphiques est attestée par la haute situation accordée à Anankê.

Le travail de M. *W.* est riche en hypothèses aventureuses. L'étude des documents gnostiques y porte. Nous avons peine à comprendre comment, en se plaçant à son point de vue, des formules magiques Sethites inscrites aux environs de l'an 400, ne porteraient aucune trace de la forme chrétienne que cette école avait certainement adoptée depuis longtemps. Il me semble plus vraisemblable que nous avons affaire ici à des formules de conjuration magique appartenant depuis longtemps au bien commun du syncrétisme magique, sans que leur emploi implique l'adhésion ni du magicien ni de ses clients à une école gnostique déterminée. Mais dans l'état actuel de nos connaissances on ne peut faire à ce sujet que des hypothèses.

Jean Réville.

Alfred Rébelliau. — **Bossuet.** — Paris, Hachette (*Les grands Écrivains français*), 1900, pet. in-8 de 208 p.

Le Bossuet de M. Rébelliau n'est pas « un génie presque miraculeux, un être d'exception ». Il a eu, « tout comme un autre, son développement, son progrès, ses variations ». De l'hagiographie il rentre dans l'histoire.

Né dans une famille pieuse et royaliste, il suce, pour ainsi dire, avec le lait, la double foi qu'il professera toute sa vie : « Craignez Dieu, honorez le roi ». Foi active, qui impose à tout homme l'obligation de collaborer au plan divin, et qui l'empêche de s'énerver dans les amollissantes dévotions de la vie contemplative : « La perfection de la vie chrétienne n'est pas de se jeter dans un cloître ». M. Rébelliau a décrit avec une netteté limpide la formation religieuse de cette âme qui « trouve tout dans le christianisme », qui y ramène sa vie pratique, sa philosophie, sa morale, sa politique, sa conception de l'histoire, ses études et toutes ses pensées. Bossuet le fait avec une ténacité, une ardeur au travail, qui commandent l'admiration, avec une logique aussi « étroite » qu'elle est parfaite. Et c'est parce qu'il

Digitized by Google

est, tout d'une pièce, un chrétien, qu'il est un méchant poète. M. R. s'en inquiète : « Si j'étais sûr, dit-il, de m'adresser à un lecteur capable de déposer un instant l'ironie critique, d'entrer avec respect dans une âme naïve, je l'engagerais à lire encore ces odes sacrées... qui ne valent pas même celles de Lefranc de Perpignan ». Que M. Rébelliau se rassure. Quiconque a le sentiment des choses de l'âme ne rira pas, et nous aimons mieux Bossuet piètre versificateur que s'il eût été prélat indigne.

M. R. reprend, avec une autorité nouvelle et — à ce qu'il me semble — avec un plus visible et encore plus efficace effort vers l'impartialité que dans son beau livre sur l'*Histoire des variations*, le récit des controverses de Bossuet contre les protestants. A ce sujet M. R. me permettra de lui confier sur un point ma surprise. « Jusque vers 1688, écrit-il p. 124, c'est par son cours tranquille que l'histoire de Bossuet est belle... Mais vers 1690 environ, le spectacle change ». Le ton de Bossuet change aussi, et M. R. s'en étonne. En vérité, je m'étonne de son étonnement. Il oublie, faut-il le dire? de nous rappeler qu'entre 1684 et 1688 s'est passé un fait d'une certaine importance, qui a totalement changé les conditions de la controverse entre Bossuet et les protestants. Jusque-là l'évêque et les ministres ont discuté, dans une certaine mesure, sur un pied d'égalité ; en 1688, les ministres ne sont plus que des exilés, frappés par le bras séculier, et dont il faut justifier la défaite. Par quelle défaillance le scrupuleux et délicat historien qu'est M. R. attend-il la p. 179 pour nous parler de la Révocation? Comment a-t-il pu nous conter les polémiques de Bossuet contre Jurieu en passant la Révocation sous silence? Est-ce pour mieux prouver (p. 190) que l'évêque de Meaux « n'y eut aucune part », et que, chargé comme tous les évêques de l'appliquer, « il fut de ceux qui s'en acquittèrent avec le plus d'humanité »? Ce n'est pas ici le lieu de reprendre cette discussion et d'examiner la requête adressée par Bossuet à Louis XIV, *avant l'Édit de Révocation*, contre les protestants de Bois-le-Vicomte [1].

M. R. met admirablement en lumière le caractère et l'influence de l'*Histoire des variations*. Il confesse (p. 115) que ce livre « ne donne pas l'impression de l'histoire désintéressée ». Il montre combien cette dialectique passionnée a forcé les réformés à préciser leur doctrine, à en résoudre les contradictions, à aller jusqu'au bout de leurs principes,

1) *Bull. du protest. franç.*, 1897, p. 665.

Digitized by Google

plus loin sans doute que n'eût souhaité Bossuet lui-même (p. 152) : « En somme, si le protestantisme s'engageait dans cette voie au bout de laquelle il allait se perdre dans le rationalisme, c'était l'*Histoire des variations* qui, en grande partie, en était la cause... Bossuet aurait pu se dire ce que Bayle disait à Louis XIV : « Vos triomphes sont ceux « du déisme. »

M. R. ne dissimule pas la faiblesse de la position de Bossuet à l'égard de Richard Simon, de Malebranche, de Leibniz, etc., acceptant et n'acceptant pas la science, tolérant le libre examen, « réduit à de certaines bornes », comme si l'on faisait sa part à la liberté de l'esprit. Il montre cet esprit, si étroit sur certains points, *bos suetus aratro*, sur d'autres si large, « trop large parfois, trop hospitalier aux synthèses conciliantes et purement verbales », notamment dans la querelle gallicane. Sur la querelle avec Fénelon, il écrit ce mot très juste, et qui a dû coûter à sa plume : « Si, à ces manœuvres souterraines, il [Bossuet] met moins d'aisance et de grâce que Fénelon, il y met, et cela nous peine un peu, autant d'âpreté ».

Nous n'avons, volontairement, signalé que les parties du livre relatives à l'histoire religieuse. Mais M. R. juge avec la même indépendance et la même finesse l'orateur, le précepteur du Dauphin, l'historien ès choses profanes (p. 101), l'écrivain. Il n'en fait nulle part un être surhumain, une sorte de prophète qui aurait tout prévu, tout prédit et qui serait toujours *moderne*. « La mentalité de Bossuet, dit-il (p. 197), est comme son honnêteté : solide et sincère, mais massive et rectiligne. Une étreinte des idées générales qu'on voudrait moins cordiale ; un développement des lieux communs qu'on souhaiterait moins insistant ; une complaisance un peu lourde et lente dans l'affirmation des vérités claires et grosses ; une tendance exagérée à attribuer une valeur probante aux choses de sentiment, à croire qu'une idée qui soulève l'indignation est forcément une idée fausse... », bref un tempérament d'orateur plutôt que de penseur ou de savant.

Je crains bien que ce jugement ne soit plus près de la vérité que l'idolâtrie bossuétique. Il faut savoir gré à M. R. de l'avoir si clairement exprimé et appuyé sur tant de preuves.

H. Hauser.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Annual Report on Bristih New Guinea from 1st July 1896 to 30th June 1897, *with Appendices.* — 1898, Queensland, presented to both Houses of Parliament by command. Brisbane : E. Gregory, Government printer, William street. 1898, 1 vol. in-4° de 96 pages avec 5 cartes.

Dans ces rapports publiés annuellement par M. Mac Gregor et surtout dans les appendices qui y sont annexés, on trouve fréquemment sur les indigènes de la Nouvelle-Guinée, leurs coutumes et leurs superstitions des renseignements que l'on chercherait vainement ailleurs. Des cartes et des figures d'une réelle valeur et d'un grand intérêt sont insérées dans ces fascicules et en augmentent le prix. Le Rapport pour 1896-1897, le dernier qui nous soit parvenu, n'est pas l'un des plus riches en indications ethnographiques ; il convient cependant de mentionner les détails donnés sur le costume et les mœurs des Papous de Neneba (Mont Scratchley) (p. 7), sur les indigènes de Gasisi et de Tabiri (p. 12), les planches qui reproduisent (p. 16, cf. p. 68) divers modes de sépulture, les renseignements fournis sur ces coutumes funéraires (p. 44, 52), sur les relations des délits avec certaines superstitions (p. 58) et les difficultés provoquées parfois par l'attitude tyrannique des missionnaires à l'égard de la population indigène (p. 58-59), sur le pouvoir des sorciers et l'habitude d'enterrer les morts dans les villages (p. 62), etc. On ne saurait non plus passer sous silence les riches vocabulaires des dialectes locaux qui sont insérés à la fin de plusieurs de ces courtes monographies de telle ou telle tribu locale.

L. M.

Dr Nina-Rodrigues, professeur de médecine légale à la Faculté de Bahia. — **L'animisme fétichiste des nègres de Bahia.** — Bahia. Reis et Cie, éditeurs. 1900. 1 vol. in-18 de VII + 158 pages.

Les nègres de Bahia, nés en Afrique ou descendants de nègres africains, ont conservé, en dépit de leur apparente conversion au catholicisme, leurs croyances fétichistes et sont demeurés fidèles aux pratiques magiques auxquelles avaient recours leurs ancêtres. Un véritable culte régulièrement célébré et une sorte de hiérarchie sacerdotale ont même subsisté. Le petit livre de M. N.-R. nous fournit un tableau de cette vie religieuse dont la richesse et la précision ne

Digitized by Google

laissent rien à désirer. Chez un grand nombre d'entre les nègres et les métis, les deux religions vivent côte à côte sans exercer l'une sur l'autre une bien profonde influence, mais il s'est produit cependant dans la majorité des cas de très curieuses identifications entre les dieux africains et les saints du catholicisme.

La plupart des esclaves importés dans cette partie du Brésil provenaient des pays Yorubas, aussi la mythologie et la « théologie » dominantes sont-elles dans l'État de Bahia celles mêmes des peuples qui parlent l'un des dialectes de la langue yoruba.

De ces noirs, il en était un certain nombre qui professaient l'islamisme au temps où ils habitaient la terre d'Afrique, ils sont d'ordinaire restés attachés à leurs traditions religieuses et ont élevé leurs enfants dans leur foi; on les désigne du nom de *musulmis* ou de *malés*. Mais la durée de leur fidélité n'est pas très longue et pour la plupart, ils se convertissent, nominalement du moins, au catholicisme, échappant ainsi à une règle dont les prescriptions sont plus austères et plus astreignantes que celles que leur imposera le christianisme, infiltré de fétichisme, qu'ils professeront désormais. Les *malés*, encore qu'ils réprouvent les cérémonies que célèbrent les autres nègres et que condamnent sévèrement les maximes de l'islamisme, s'adonnent à des pratiques magiques, fabriquent des gris-gris et passent souvent pour de redoutables sorciers.

Le panthéon yoruban se retrouve presque entier en ce pays de Bahia où les noirs de Lagos et du Bénin ont transporté leurs dieux. Un dieu suprême y règne, qui ne reçoit pas de culte : c'est *Olorun*, une sorte de Puissance indéterminée et vague, très incomplètement anthropomorphisée et qui semble confusément identifiée avec le Ciel. Comme il n'est pas l'objet de pratiques rituelles définies, il est presque oublié de bon nombre des noirs et communément il est assez mal distingué, soit du Dieu chrétien, soit de l'Allah musulman; parfois même il est simultanément identifié à tous les deux (v. p. 20). Autour d'*Olorun* se groupent de multiples *Orisas* dont on cherche à se concilier les faveurs par des sacrifices et par l'observance de certains rites de signification magique. Ces *Orisas*, représentés par les objets matériels les plus divers où ils sont temporairement incarnés, sont considérés comme équivalents en puissance et en dignité aux saints du catholicisme, investis eux aussi de pouvoirs surnaturels ; ce sont eux qui habitent le corps des fidèles « en état de saint ». Il serait tout à fait inexact cependant de les considérer comme des divinités funéraires ou ancestrales : ce sont des divinités naturistes et qui presque toujours sont préposées à un département spécial de la nature. L'une d'entre elles, *Esu* a été identifiée avec le diable. Ces divinités ont des formes et des dénominations différentes et sous chacune d'elles elles reçoivent un culte particulier. Le Dieu du Tonnerre, Sangô est l'une des figures les plus nettement dessinées de ce panthéon des noirs, il est un des êtres merveilleux, un des Vivants, producteurs des phénomèmes cosmiques, dont l'activité est la plus considérable et la bienveillance la plus nécessaire à conquérir, et malgré que son caractère natu-

Digitized by Google

riste soit très clairement mis en évidence par tous les détails de sa légende et de son culte, il a eu à subir une sorte d'evhémérisation et en est venu à être considéré comme l'âme toute puissante du premier roi du Yoruba. Les divinités des eaux, *Osun*, *Yé-man-ja* jouent à côté de Sangô un rôle capital dans la religion des nègres de Bahia, et aussi *Ogun*, le dieu de la guerre, l'une des formes d'*Esu*. Les multiples génies de la petite vérole sont aussi l'objet d'un culte assidu. Certains arbres, certaines pierres ne sont pas considérés seulement comme l'habitat temporaire des Dieux, mais comme des Dieux véritables.

A ces diverses divinités des sacrifices solennels sont annuellement offerts dans des temples spéciaux appelés *terreiros*; le culte ordinaire est célébré dans de petits oratoires ou chapelles (*pejis*) qui se trouvent dans les maisons particulières. Ces *terreiros* où sont exécutées les danses rituelles (*candomblés*) ont à leur tête des prêtres, qui officient au nom de toute la communauté, en même temps qu'ils font à l'occasion métier de sorcier dans l'intérêt des particuliers. — M. N.-R. décrit très minutieusement dans son livre plusieurs *terreiros*; il fournit une sorte d'inventaire explicatif du matériel du culte et donne une liste fort intéressante des diverses charges et fonctions ecclésiastiques : les *ougans* sont les protecteurs et les défenseurs de ces petites sociétés religieuses; ils les représentent en quelque sorte à l'extérieur et ont pour mission d'écarter d'elles tous les dangers. Ils peuvent être ou n'être pas des initiés et parfois ce sont des considérations toutes temporelles d'intérêt personnel qui leur font accepter cette charge. Les *pères* et les *mères* de *terreiros* exercent au contraire des fonctions proprement religieuses : ils ont la direction de la communauté et la célébration des fêtes leur est confiée : ils sont à la fois pontifes et sorciers; des prêtres de rang inférieur les assistent parmi lesquels une place importante appartient aux sacrificateurs. Les dignités sacerdotales ne sont jamais conférées qu'à des personnes qui appartiennent à la catégorie des *fils de saints*, c'est-à-dire, de ceux qui, « préparés par une initiation spéciale sont voués au culte d'un ou de plusieurs « saints » fétichistes » (*Orisas*). Les membres de chacune de ces espèces de confréries se distinguent par le port durant les cérémonies et aux jours consacrés de vêtements particuliers; ils sont astreints à des interdictions alimentaires qui varient de l'une à l'autre et qui portent surtout sur la chair de certains animaux. L'initiation nécessite une série d'épreuves longues et compliquées. La création du « saint » auquel doit être consacré le postulant comprend deux opérations distinctes : la préparation ou lavage du fétiche et la consécration de celui ou celle que possédera l'esprit qui réside dans le fétiche. M. N.-R. donne sur ces cérémonies et sur la façon dont le « saint » s'empare du nouvel initié les plus intéressants détails : il semble qu'il se produise ici comme dans tous les phénomènes de possession une sorte de véritable dédoublement de la personnalité. — Les paragraphes suivants sont consacrés aux sortilèges, aux oracles rendus à l'état de possession, aux danses et aux autres manifestations somatiques inconscientes ou subconscientes qui révèlent cette condition mentale particulière où M. N.-R. voit, et, semble-t-il, avec raison,

Digitized by Google

une forme particulière de la névrose hystérique. Il analyse avec une grande clarté les conditions qui favorisent l'apparition de ces phénomènes : bains, fumigations, abstinence, danses violentes, musique excitante, suggestion verbale, etc.; il indique les connexions qui existent entre le somnambulisme provoqué des hypnotisés et ces états somnambuliques déterminés par auto-suggestion et il fournit de cette parenté des démonstrations expérimentales.

Dans le chapitre IV, il étudie les *candomblés* ou fêtes religieuses. Ces fêtes consistent surtout en sacrifices et en offrandes présentés à l'*Orisa* en l'honneur duquel elles sont célébrées : elles ont pour objet de lui donner à manger et impliquent toujours des immolations sanglantes. — Des détails sont donnés aussi en cette section du livre sur le transfert magique des maladies et des maux et sur les rites funéraires et les croyances relatives à l'autre vie; l'existence des châtiments et des récompenses d'au delà de la tombe est généralement admise, mais cette notion semble d'origine chrétienne puisqu'elle est très généralement ignorée des nègres nés en Afrique. Le chapitre se termine par une esquisse du calendrier liturgique des cultes fétichistes de Bahia.

Toute la fin de l'ouvrage est consacrée à l'étude des relations et de l'influence réciproque du catholicisme et du fétichisme chez les nègres bahianais.

Ce petit livre est l'œuvre d'un homme qui sait voir et comprendre ce qu'il voit. Les fonctions d'autre part de l'auteur et l'exercice de sa profession lui ont permis d'observer de très près les faits : il a réussi à grouper en grand nombre des renseignements d'une authenticité certaine et d'un extrême intérêt. Sa connaissance très incomplète de l'histoire religieuse et de l'ethnographie ne diminue que bien peu la valeur d'un ouvrage qui est avant tout un recueil d'observation méthodiquement disposées. Qu'il nous soit permis d'exprimer ici le regret que les figures auxquelles renvoie le professeur N.-R., p. 25 et seq. et qui doivent être d'un réel intérêt (elles reproduiront les images des Orisas et les objets en usage dans leur culte) ne se puissent découvrir à aucun endroit de cet opuscule. On les retrouverait sans doute dans la *Revista Brazileira* où ce travail avait d'abord paru sous forme d'articles en 1896. Mais nous n'avons pu consulter ce périodique. — Si M. N.-R. réédite ce petit ouvrage, si plein de substance, il serait bien avisé d'y insérer les planches qu'il a fait dessiner.

L. Marillier.

Adolp Kamphausen. — **Das Verhaeltnisz des Menschenopfers zur israelitischen Religion.** — Bonn, Rohrscheid et Ebbecke, 1896.

Une dissertation latine du Dr Kaulen publiée en 1895, dans laquelle le doyen de la Faculté de théologie catholique de Bonn revenait sur l'antique question de la fille de Jephté et prétendait qu'elle n'avait pas été sacrifiée, a été l'occasion de la publication de cette brochure de M. Kamphausen *Sur la religion d'Israël et les sacrifices humains.*

Digitized by Google

On a écrit des bibliothèques sur ce sujet et l'on peut dire, sans risquer d'être contredit, que la lumière n'est pas encore faite sur ce topique tant controversé. Les uns y ont mis de la passion, alors qu'il n'y fallait mettre qu'un peu d'esprit scientifique; les autres ont abordé l'étude de la question avec leurs préjugés et si l'on peut dire que la dissertation du Dr Kaulen, ressuscitant la vieille histoire de la fille de Jephté fondant un monastère, ne mérite pas même la discussion, on pourrait le dire de bien d'autres écrits, et même de gros livres consacrés, non pas à élucider, mais bien à compliquer ce problème intéressant.

M. K. a le rare mérite d'avoir présenté en une courte brochure de 75 pages, divisée en 26 paragraphes, l'histoire de la question et l'exégèse des principaux passages de l'A. T. mentionnant des sacrifices humains. C'est un résumé qu'il donne de toute l'évolution de la Religion d'Israël, résumé excessivement nourri, et dont l'allure scientifique rassure dès les premières pages. L'auteur n'a pas de peine à montrer que la Religion de Iahvé, religion morale avant tout, n'a jamais sanctionné, jamais ordonné les sacrifices humains. Le peuple d'Israël, comme toutes les races primitives, dans des moments de grande crise, a pu se laisser aller à offrir ses enfants en sacrifice, mais ce sont là des restes de paganisme, de basse et ignoble superstition; ce ne peut être que la conséquence d'une déformation de la religion qui n'a fait que s'épurer, se spiritualiser depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ.

X. Kœnig.

Digitized by Google

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

Etnografitcheskoe Obozrienie 1899.

Liv. XL-XLI, p. 19-53. M. A. Dikariev. *Notes pour servir à l'histoire de la Flore populaire. I. Pavot, Étymologie des dénominations russes; explication des légendes, proverbes; comparaison avec les noms, légendes, mythes grecs et européens.*

P. 54-131. A. Riès'ko. *L'action des puissances impures dans la vie de la femme-mère.* — L'article est basé surtout sur des documents en langue russe; c'est pourquoi nous donnons de ce long travail un compte-rendu détaillé. L'auteur, partant de quelques faits qui montrent l'existence répandue de la croyance que les douleurs de l'enfantement peuvent être supportées par le mari, veut tenter une explication de la couvade; il passe en revue les documents qui montrent qu'on attribue ces douleurs aux méchants esprits : les Bachkirs invitent des sorciers; les Arméniens d'Erivan pour empêcher les esprits de subtiliser l'enfant dans le sein de sa mère cachent un morceau de fer sous le seuil de la maison et tirent des coups de fusils; les Udes attribuent les pertes de sang après les couches aux *hal* qui pénètrent dans le corps de la mère, arrachent le cœur et le foie et les jettent dans l'eau; il faut donc faire sortir le *hal* et tenir soigneusement couverts tous les vases contenant de l'eau. Les femmes kurdes du gouvernement d'Erivan ont à craindre les *alkes*, diables femelles, qui pénètrent dans le corps, arrachent les poumons et le cœur pour les manger.

L'ennemi terrible des femmes kirghizes est l'*albosta*, femme de haute taille, à la grosse tête, aux seins pendant jusqu'aux genoux, etc. Si la femme en couches s'évanouit, c'est que l'*albosta* est en train de lui arracher les poumons par la bouche afin de les mouiller d'eau : sur quoi la femme meurt. Le fait est que les femmes kirghizes s'évanouissent souvent pendant leurs couches, par la crainte précisément de s'évanouir. Autrefois on faisait venir un baks (chaman); de nos jours le mulla vient réciter des versets du Qoran; si cela ne suffit pas on enfonce en terre quatre pieux auxquels on lie la femme et tous s'en vont, à l'exception d'une vieille parente qui reste à pleurer; les autres font autour de la

Digitized by Google

demeure le plus de bruit possible; sous aucun prétexte on ne donne à boire à la malade, car l'*albosta* s'empresserait de mettre les poumons arrachés dans l'eau. Un autre moyen consiste à battre violemment la malade. Les Kalmyks de l'Altaï font beaucoup de bruit; ceux d'Astrakhan font venir un gheliung qui récite des prières; pour tromper les mauvais esprits qui veulent la mort du nouveau-né on donne à ce dernier un nom d'animal ou un sobriquet injurieux; autrefois le mari faisait le tour de la tente, un gourdin à la main et ordonnait aux esprits de prendre la fuite; ainsi font encore les maris d'Abyssinie ce pendant que leurs femmes récitent des litanies à Marie. Les Géorgiens se défendent contre les esprits par des talismans de fer et de plomb; un des plus à craindre est *Ali*, de sexe féminin, qui se déguise en sage-femme le *vent méchant* en veut surtout aux accouchées et aux nouveau-nés; la période dangereuse est celle des quinze premiers jours. Pour se défendre contre Avi-suli (esprit méchant), les Meskhes emploient du fer.

Ces quelques faits suffisent, dit l'auteur, pour nous permettre de n'accorder qu'une importance relative aux explications rationalistes données par certains auteurs (Radde, Lepechin, Sumtsov, Dr Demitch, Dr Sitzinski) selon lesquels les coups de fusils tirés subitement non loin de la femme enceinte auraient pour but d'amener une contraction plus active des muscles. Or il faut remarquer en outre que : 1) on tire un coup de fusil pour chasser la fièvre; 2) pour mettre en fuite un mauvais esprit rencontré par hasard; pour éloigner les sorcières de l'orage; 3) et si le but du coup de fusil était d'effrayer, de faire sursauter la femme en couches, n'importe qui pourrait le tirer, ce qui n'est pas le cas : on choisit un brave, un fort, un cruel, un meurtrier souvent. Quant à la coutume khevsure sur laquelle se fonde Radde (le mari s'approche en rampant de sa femme et tire subitement un coup de fusil tout près d'elle), elle s'explique si on la rapproche des coutumes analogues des Pchaves et des Touches chez qui la croyance à l'influence du mauvais esprit lors des couches est nettement constatée. La même explication convient pour le même usage chez les Lesghiens et les Mongols. La croyance au mauvais esprit des femmes en couches se retrouve chez les Tchèques, les Juifs de Russie (talisman principal : Chîr-Ghemalot, en papier sur lequel sont écrits 121 psaumes, et les formules cabalistiques; on en colle au lit, aux portes, en général à toutes les ouvertures). Les Juifs montagnards (Caucase) font boire à la femme en couches de la terre prise dans un cimetière et diluée dans de l'eau. Cette boisson fait fuir le mauvais esprit; l'usage en est interdit par les rabbins.

L'esprit peut venir aussi habiter le corps du nouveau-né; pour le chasser on chantait des psaumes au moyen âge. Beaucoup de peuples n'ont même peur que pour le nouveau-né; tels les Tchouvaches, les Bouriates. Ces derniers croient à l'existence d'esprits anthropophages parmi lesquels les *Adas* qui mangent la chair des enfants de moins d'un an; le chaman peut selon les cas imposer le khoriur (défense d'entrer dans la demeure) ou seulement désigner un khakhiukhan à qui est confiée la garde matérielle de l'enfant et le soin de le

Digitized by Google

défendre contre les esprits. Une croyance semblable se retrouve chez les Kara-Nogaïens (beaucoup de bruit empêche le Chaïtan d'approcher du nouveau-né). Chez les Mordvines (période dangereuse : les six premiers mois). Chez les Tchérémisses, les Lettes, les Lithuaniens s'y ajoute la croyance aux changelins; pour se défendre ces deux derniers peuples gardent les feux allumés toute la nuit jusqu'au jour du baptême, coutume analogue à celles des anciens Angles, des habitants des Hébrides, des Tchouktchis (d'après Gondatt). Quant aux Aïsores du gouvernement d'Erivan, ils purifient le premier bain en récitant une prière au-dessus de l'eau puis en crachant dedans. — On peut classer ces faits de la manière suivante : 1) Les esprits sont la cause des douleurs, même lors des couches normales; 2) Les esprits sont la cause des douleurs mais rien que lors des couches difficiles ou anormales; 3) Les esprits sont la cause des suites de couches, de la mort, etc.; ils en veulent à la mère et à l'enfant ensemble; 4) Ils n'en veulent qu'à l'enfant; les esprits avancent ou retardent la naissance, sont cause des difformités ou monstruosités. — Dans les chapitres suivants l'auteur veut prouver que ces quatre classes de faits sont unies par un lien généalogique. Il écarte d'abord les solutions rationalistes proposées par plusieurs médecins qui avançaient que les boissons amères, ou répugnantes, les nourritures dégoûtantes (pain avec des poux, etc.) servaient de vomitifs, et montre que c'est au mauvais esprit qu'on en voulait; il passe en revue les divers moyens employés en Russie (prières; aspersion d'eau bénite ou ordinaire, plantes que la femme enceinte doit mâcher, cierges allumés, talismans cachés sous l'oreiller, etc.) pour alléger les souffrances qu'éprouve la femme en couches; ils sont magiques et présupposent la croyance à l'action des esprits; il en est de même pour les désordres physiques et psychiques consécutifs à l'accouchement. Il est à remarquer que les moments considérés comme particulièrement dangereux par le médecin (trois premiers jours; du troisième au cinquième, fièvre de lait) la première semaine; les première et deuxième semaines, celle-ci au moins en partie; les trois premières semaines ou vingt jours; trois semaines et demie (vingt-quatre jours) quatre semaines ou un mois; six semaines ou quarante jours, etc., toute la période d'allaitement) sont considérés par de nombreux peuples comme des époques d'impureté de la femme; or, au point de vue physiologique, surtout pendant l'allaitement, la femme se trouve plutôt en état de pureté; en sorte que la solution de Ploss doit être rejetée. La cause des désordres de tout genre est encore un mauvais esprit. — Or la question se pose maintenant de savoir si le mari est sensible aussi à ces influences malignes. L'auteur cite un grand nombre de faits prouvant l'identité, aux yeux des non-civilisés, des deux époux à ce point de vue. Chez les Khevsures la femme enceinte est impure, ne peut pas prendre part aux réjouissances publiques ni son mari non plus; tous deux doivent encore vivre dans la solitude pendant sept semaines après l'accouchement. Chez les Yakoutes le mari est soumis aux mêmes règles restrictives que sa femme enceinte et doit accomplir les mêmes rites de préservation. En Russie la coutume est très répandue d'après laquelle

Digitized by Google

ni le père ni la mère ne doivent assister au baptême, ce qui s'explique par ce fait qu'autrefois le baptême devait avoir lieu dans la chambre même où était né l'enfant et cette chambre était regardée comme contaminée. Les coutumes dont le but serait soi-disant de punir le mari pour les souffrances qu'endure sa femme prouvent que le mari était regardé comme soumis aux mêmes influences malignes qu'elle ; telle l'habitude de battre le mari avec des verges (Esthoniens ; gouvernement de Voronège; Russes sibériens), de faire des entailles plus ou moins profondes et un nombre donné de fois dans le corps des nouveau-nés, sanguins ou maladifs, traitement auquel était aussi soumis le père (Grecs de Marioupol ; anciens Slaves). Parfois le père doit manger quelque chose de répugnant ou d'amer; à remarquer de plus l'emploi si fréquent du sel auquel on attribuait autrefois une vertu purificatrice (Samara; Russie occidentale ; gouvernements de Minsk, de Tula; ajoutons les Bulgares de Russie et de Bulgarie, etc.).

P. 94, note 1, l'auteur donne de nombreux exemples de la coutume de saler le premier bain du nouveau-né. De nombreux peuples du Caucase saupoudrent l'enfant de sel et le laissent ainsi deux à trois heures roulé dans une étoffe; on a bien soin de mettre du sel aux aisselles, dans les oreilles, sous les paupières. Ce traitement occasionne souvent des ampoules et des plaies. Le sel se remplace par de la poussière de briques (Géorgiens, Tatars, Arméniens, Kurdes, Turcs d'Asie, Persans; Grecs modernes, anciens Arabes et Hébreux, en France au XVIIIe siècle, etc.).

Les explications proposées par les différents auteurs ne présentent pas un caractère de généralité suffisant. Étant donné que chez de nombreux peuples le sel joue le même rôle, en temps ordinaire, que le fer, comme talisman contre les mauvais esprits, il est fort naturel de supposer qu'il est destiné à un usage analogue lors des couches et de la naissance; on s'en sert même vis-à-vis du mari. — Enfin de nombreux tabous alimentaires doivent être observés par le mari aussi bien que par la femme avant ou après ses couches. Nous voici arrivés à la couvade. Le malheur est que l'auteur ne s'est servi que d'ouvrages de seconde main, qui ne sont pas récents et dont quelques-uns sont fort sujets à caution (Giraud-Teulon, Tylor, Lubbock, Hellwald, Letourneau). M. R. n'apporte pas de faits bien nouveaux : il discute les solutions proposées par les théoriciens du matriarchat (parmi les Russes : Kovalevski; N. Mikhailovski; N. Sumtsov) et montre le côté faible des opinions de Starke, Lippert, etc. La véritable explication, dit-il, avait été entrevue par Ploss (*Das Kind*) lorsqu'il remarqua la coïncidence de la période d'impureté avec la période d'interdiction sexuelle ; à ce moment la femme est considérée comme dangereuse ; chez les Khevsures et les Pchaves seules les petites filles (non formées) et les vieilles femmes ont le droit de s'occuper et de s'approcher de l'accouchée ; or seules ces filles et ces femmes ont le droit de s'occuper des morts. La coutume chez les Khevsures s'est d'ailleurs adoucie. L'habitude assez répandue suivant laquelle la jeune accouchée va passer quelque temps dans la maison de sa mère, ou bien possède sa vaisselle spéciale qu'ensuite on brise ne s'explique que comme survivance. En beaucoup

Digitized by Google

de régions de Russie le nouveau-né est aussi considéré comme impur c'est-à-dire possédé d'un mauvais esprit, et dangereux. Or, si la femme et l'enfant sont dangereux, le mari n'a qu'une chose à faire : se sauver, le plus vite et le plus loin possible, et ne se retrouver en contact avec eux qu'une fois la mauvaise période passée. D'autre part, s'il est en danger, il est aussi en même temps dangereux, à savoir pour ses compatriotes; il doit vivre isolé. Parfois même toute a famille de l'accouchée doit vivre à l'écart. Cette explication conviendra-t-elle aux interdictions, coutumes et croyances de tout genre qui atteignent la femme pendant la menstruation, et par contre-coup le mari ? Sans doute aucun, affirme M. R. qui cite entre autres des cas de contagion des règles non seulement de femme à femme, mais aussi de femme à homme : une vieille femme d'Olekminsk raconta à la femme de l'auteur qu'elle avait eu un locataire qui, « c'est honteux de le dire, était malade chaque mois à la manière des femmes ». Sur ce sujet les renseignements de l'auteur sont malheureusement trop rares (quelques cas en Russie et en Sibérie) et trop douteux. — Les peuples ont été amenés par l'expérience à se convaincre que les douleurs de l'accouchement sont le lot des femmes, rien que des femmes, d'où cette conclusion : que les femmes étaient plus faibles que les hommes vis-à-vis des puissances malfaisantes. Les Kozaks disent que le diable a peur des hommes. Quoi de plus naturel que de profiter de cet avantage de l'homme ? Et l'auteur cite toute une série de cas où la présence du mari facilite la délivrance et diminue les souffrances de la femme en couches (gouvernement de Smolensk ; Arméniens ; Bulgares ; Udes ; gouvernements de Vologda, de Kazan, de Tchernigov, de Nižni-Novgorod). C'est le mari qui donne à boire à sa femme ; ou bien il la touche ; la femme doit passer par-dessus son mari étendu sur le sol, une ou trois fois, ou par-dessus ses jambes. L'immunité du mari se transmet à ses vêtements (gouvernement de Minsk) d'où la coutume d'envelopper le nouveau-né dans la chemise déjà portée de son père (gouvernement de Saratov), de l'introduire dans le pantalon de son père (gouvernement de Toula, de Vologda ; Karéliens) ; il jouira ainsi d'un sommeil tranquille (car les méchants esprits ne viendront pas le tourmenter). Pour que leurs menstrues soient moins abondantes, des femmes du district de Pinsk se lavent avec de l'eau puisée à l'aide de la cuiller dont s'est servi le mari pendant son repas du soir. — L'auteur termine son article en montrant que la femme était considérée en Russie, et l'est encore, comme aussi chez la plupart des demi-civilisés, comme un être inférieur. — Tel est, considérablement résumé, le contenu de cet article rempli de faits récoltés avec une rare patience ; les notes sont souvent d'une grande richesse en documents intéressants. L'enquête menée à bien par l'auteur ne nous apprend rien de bien nouveau mais confirme largement pour la Russie, la Sibérie, la Caucase, les explications générales proposées antérieurement. Le point faible du travail est le chapitre sur la couvade, l'auteur n'ayant point eu connaissance des solutions de Frazer, Sydney Hartland, Ling Roth, etc., qui s'appuient sur la croyance au lien par le sang ; la couvade proprement dite n'étant d'ailleurs point une coutume russe, l'auteur ne pouvait

Digitized by Google

apporter de lumières nouvelles. Le mérite du travail n'est donc point diminué et il faut remercier M. R. d'avoir réuni sous une forme commode des milliers de faits éparpillés dans les innombrables journaux et revues, publiés en langue russe.

P. 225-265. Kl. Borisievitch. *Traits de mœurs des Ossètes orthodoxes du Caucase septentrional.* — L'auteur nous avertit dès l'abord qu'il s'est interdit tout commentaire explicatif. L'exposition manque un peu d'ordre.

Voici quelques renseignements de nature à intéresser les lecteurs de la Revue. Quand un jeune homme a distingué une jeune fille, il lui envoie des intermédiaires; si elle donne son consentement, le jeune homme avertit ses parents par l'entremise de ses sœurs ou belles-sœurs, mais jamais en personne. Le père du jeune homme ne peut refuser net; il peut tout juste conseiller; avec un peu d'entêtement le jeune homme obtient toujours le consentement désiré. On envoie des intermédiaires aux parents de la jeune fille dont le père a droit de refus: un moyen plus commode de s'opposer au mariage consiste à élever le montant du kalym de 150 (valeur moyenne) à 400 roubles ou davantage. L'affaire dans ce cas se termine d'ordinaire par l'enlèvement de la jeune fille; la poursuite par les parents de celle-ci ne se termine mal que si la jeune fille est enlevée contre son gré. Même dans le cas de mariage par rapt les parents de la jeune fille viennent réclamer le kalym; mais cette fois ils doivent se contenter de ce qu'on veut bien leur donner et leur fille est la première à leur crier : « Vous m'avez voulu vendre sans tenir compte de mon âme ni de mon bonheur; acceptez ce qu'on vous offre ou bien allez-vous en comme vous êtes venus. » Les noces se célèbrent dans la maison du jeune homme lors d'un mariage par enlèvement et dans celle de la jeune fille lors du mariage par achat. Elles se célèbrent surtout au printemps et en automne. Une fois tout le monde d'accord, le père du jeune homme prépare le kalym (délai de deux semaines à six mois); on avertit le père de la jeune fille afin qu'il vienne chercher le kalym; il vient avec des parents ou des amis, puis retourne chez lui et prépare la dot ou plutôt la laisse préparer par les amies de sa fille; ce service entre jeunes filles est obligatoire. La dot prête, le père le fait savoir au jeune homme. Celui-ci arrive accompagné de compagnons armés de pistolets et de poignards (le *garçon d'honneur* et le parrain portent en outre une épée); arrivés à la maison ils déposent leurs pistolets mais gardent leurs poignards. A table la place d'honneur est occupée par le *tolumbach*, vieillard chargé de surveiller tout le monde et de tout tenir en ordre, et aussi de prononcer les toasts et les prières ; ces dernières n'ont pas de forme fixe et tout dépend de l'esprit et de l'éloquence du tolumbach. Le père du jeune homme assiste ou non au repas, comme cela lui plaît; la mère jamais. Aux danses ne prennent point part les veuves, le fiancé ni la fiancée (celle-ci peut danser à condition qu'aucun parent d'âge mûr du fiancé ne soit là; dès qu'un d'eux paraît, elle se cache). Ces réjouissances durent quatre à cinq jours; le dernier, on va à l'église. La bénédiction n'a pour les Ossètes qu'une signification administrative. Puis on s'en va dans

Digitized by Google

la maison du jeune homme; en y arrivant, la fiancée doit faire trois fois le tour du foyer; nouveaux festins, etc., « en sorte que les plus fortes dépenses sont supportées par les parents de la jeune fille »). Il est à regretter que l'auteur n'ait point fait de recherches sur le montant des dépenses de part et d'autre; une enquête de ce genre ne peut que jeter plus de lumière sur la question de la signification économique et religieuse du mariage par achat en précisant la nature des idées et des croyances qui l'accompagnent. Les fêtes terminées la jeune femme vit dans la chambre de son mari, mais non avec lui; elle doit prendre garde de ne point se laisser voir aux membres de sa nouvelle famille. Le jeune homme vit chez son ami ou son parrain et vient chaque nuit retrouver sa femme. Au bout d'un an ou deux, la jeune femme a le droit d'aller rendre visite à ses parents qu'elle n'a pas vus non plus depuis le mariage; elle reste chez eux de deux semaines à quelques mois puis revient avec des cadeaux destinés aux beaux-parents; ce n'est que lorsque ceux-ci ont accepté les cadeaux qu'elle a le droit de se montrer à eux; encore le fait-elle rarement pendant les premières années. C'est jusqu'à cette acceptation des cadeaux que le jeune homme vit chez son parrain ou chez son ami... et ne voit sa femme que secrètement, pendant la nuit. Le parrain et l'ami servent d'intermédiaires entre les jeunes gens et leurs familles. Plus loin l'auteur se contredit en rabaissant à un mois le délai pendant lequel les époux doivent vivre séparés. Lors des noces ni le père ni la mère ne jouent de rôle important. Une veuve remariée n'est pas soumise à ces interdictions. On accorde beaucoup d'importance à la virginité, surtout des filles mais aussi des hommes. Pas d'examen des draps nuptiaux. — Lors de la grossesse la femme doit vivre à part; le mari n'assiste jamais à l'accouchement. — Lorsqu'il s'agit de donner un nom à l'enfant on prend bien garde de ne lui en point donner un qui soit porté par un membre vivant de la famille ou du clan; on donne rarement le nom d'un ancêtre. — Chaque année vers la Trinité, fête publique à laquelle assistent ceux qui ont eu un premier né mâle dans le courant de l'an. Fraternisation très répandue : on vide un verre de bière où l'on a jeté des monnaies d'argent. — Puis vient un chapitre médical où l'auteur ne parle point des procédés de guérison des Ossètes; ensuite un chapitre sur la vendetta; l'auteur affirme que cette question n'a pas été encore assez étudiée et propose un questionnaire de trente paragraphes; mais l'article a été écrit en 1891, et beaucoup de points obscurs ont été depuis élucidés.

P. 343-345. A. I....v. *Les Iumzis tchouwaches.* — Autrefois prêtres et prophètes, ils sont tombés de nos jours au rang de guérisseurs en même temps que le dieu Pigambar, qui leur révélait l'avenir, devenait un simple protecteur du foyer. Les maladies étant conçues sous forme d'êtres animés, seul le iumzi peut les chasser au moyen de formules magiques. Le procédé le plus répandu consiste à remplir une terrine d'eau et à disposer tout autour sur les bords de petits morceaux de pain dont chacun représente un être surnaturel; puis le iumzi enfonce une aiguille munie d'un fil dans un autre petit morceau de pain

Digitized by Google

qu'il place au centre de la terrine; l'aiguille se dirige vers un des morceaux du bord et indique quel esprit il faut apaiser. Autrefois la situation matérielle des iumzis était naturellement meilleure. Ils jouaient un grand rôle lors des mariages et des naissances où on les conviait afin de leur faire faire des rites de préservation. Puis l'auteur donne deux formules de conjuration, l'une contre le mal de tête et l'autre contre la maladie provoquée par le mauvais œil.

Liv. XLII, 1-60. A. Koltchin. *Croyances des paysans du gouvernement de Toula.* — 1° ciel, astres, phénomènes naturels; 2° esprits; 3° sorciers et sorcières; 4° création du monde et de l'homme; origine de la puissance impure. Long article qui ne fournit pas beaucoup de faits nouveaux; la légende cosmogonique est dualiste et manifestement d'origine apocryphe.

P. 61-98. A. T. Vassiliev. *Les Kazi-Kumuks. Esquisses ethnographiques.* — A noter pour la *Revue* : le mariage par enlèvement, avec luttes sanglantes, disparaît peu à peu; pas de kalym mais simple échange de cadeaux. Les Kazi-Kumuks sont sunnites. On guérit les maladies par des formules; ou bien on s'en débarasse en portant dans un autre aoul un morceau de pain; l'été on enterre ce pain dans le champ du voisin. En cas de guérison il faut sacrifier sur les tombes des saints (dont deux très connues) un bœuf ou un mouton; le sang doit rougir la tombe; la viande est distribuée aux pauvres.

P. 108-144. V. E-ji. *Rites du mariage dans le gouvernement de Simbirsk*; — p. 144-159. M. E. Mikheièv. *Rites du mariage dans le gouvernement de Samara*; — p. 160-165. P. Dilakforskji. *Rites du mariage dans le gouvernement de Vologda.* — Contributions à l'étude des rites, coutumes, chants qui accompagnent les noces des paysans grand-russiens.

Liv. XLIII, p. 1-35. A. Maximov. *A propos des méthodes dont se sont servis les historiens de la famille.* Article méthodologique intéressant quoique incomplet sur certains points. L'auteur examine les différentes théories qui se sont succédé depuis celle de Mac-Lennan jusqu'à celle de Grosse. L'antagonisme des partisans du patriarchat et de ceux du matriarchat, d'abord relativement net, s'est peu à peu évanoui en sorte que de nos jours on peut aligner toute une série de théories intermédiaires; on peut presque dire que chaque historien de la famille possède son système personnel. La cause de ces oppositions résulte de la nature des matériaux auxquels on a affaire; le nombre des faits bien contrôlés a augmenté dans une proportion notable — mais il n'en est pas moins difficile de s'orienter parmi eux : comment résister à la tentation de construire une théorie *à priori* qui servira de fil conducteur, mais en revanche brouillera la vue de l'observateur? L'auteur montre combien divergentes ont été les explications de la couvade; il est à remarquer que M. M. ignore les recherches des ethnographes anglais et les solutions qu'ils ont proposées ces dernières années; il est vrai que celles de M. Letourneau sont examinées en détail. Or il serait injuste de reprocher aux premiers historiens de la famille de s'être appuyés sur des faits peu nombreux et de valeur douteuse; l'accusation doit porter sur leurs fautes méthodologiques. Lubbock

Digitized by Google

a démontré (supposons-le une minute) : la communauté primitive des femmes, le mariage par rapt, et l'exogamie; mais de quel droit reconnaît-il entre ces trois ordres de faits un lien qui logiquement est possible mais rien de plus? Lubbock a appliqué un procédé non scientifique; des explications logiques, on en peut trouver autant qu'on le désire. La preuve c'est que Kautski est parti tout juste des mêmes faits soi-disant bien démontrés pour les relier par un lien causal en un sens exactement inverse de celui accepté par Lubbock; son explication n'est guère meilleure, mais en tout cas n'est pas pire; Spencer, encore, toujours d'après les mêmes faits, a fourni une autre explication, logique sans doute, mais combien hypothétique! Quand à Mac-Lennan, il a, lui, construit son édifice en dehors des fondations qu'il croyait avoir posées. Il nous dit que la polyandrie dérive de l'infanticide des filles et du petit nombre des femmes; mais on peut dire le contraire avec autant de raison; et son explication de l'origine du matriarchat est une simple affirmation sans preuves. Morgan est encore allé plus loin : son histoire de la famille est un tableau des systèmes de parenté chez différents peuples; ôtez une pierre et tout s'écroule. L'œuvre de Morgan restera simplement comme curiosité scientifique.

Les matériaux ethnographiques croissant de jour en jour et se contredisant souvent, les savants ont eu besoin de points de repère et de fils conducteurs. Le plus facile est de se fabriquer un système dont on fera l'épreuve à la lecture des documents. L'auteur, sans insister sur la valeur scientifique et sur la difficulté relative d'application de ce procédé, passe à l'examen des opinions de Westermarck, dont le point de départ est facile à déterminer et n'est ni pire ni meilleur qu'un autre. L'une de ses idées fondamentales est l'hypothèse d'une saison de rut chez les hommes aux temps anciens. Impossible de prouver directement cette possibilité; indirectement on pouvait montrer les avantages qu'elle eût présentés. Or un examen attentif montre que les avantages qu'eût retirés l'humanité de l'existence d'une époque déterminée d'accouplement, sont insignifiants par rapport aux inconvénients (impossibilité de concevoir le plus vite possible un nouvel enfant après la perte du premier, etc.; d'ailleurs l'hypothèse est inutile : on peut y répondre oui ou non à volonté. Rien, de même, ne prouve que le mélange des sangs amène des résultats pires que ceux produits par le mariage entre gens de même sang. Là encore Westermarck affirme et c'est tout. Nous-mêmes ne savons pas encore exactement la valeur des résultats obtenus par le métissage, etc. et nous voulons que les sauvages en sachent plus long que nous sur ce sujet! Toute explication utilitaire de l'exogamie est forcément incomplète; d'autant plus que même en supposant que tel phénomène, l'exogamie par exemple, ait été favorable à la sélection naturelle, nous n'avons pas encore ici d'explication car les effets de l'exogamie ne peuvent être primaires, mais peuvent seulement s'ajouter aux causes biologiques pour les renforcer.

Mucke, lui, s'est constitué un étalon psychologique. Il est fort simple d'affirmer que telle coutume existe quand un peuple se trouve à tel niveau intellectuel, mais encore faudrait-il déterminer les divers moments de l'évolu-

Digitized by Google

tion psychologique, ce qui est loin d'être fait. Le ton léger pris par l'auteur pour examiner les points de vue de Mucke ne nous semble pas très à sa place : après tout la tentative de Mucke est utile et le but réel des recherches ethnographiques de tout genre est l'étude de la psychologie de l'homme tant sauvage que barbare et non pas seulement de l'homme dit civilisé. — Les historiens de la famille n'ont pas manqué d'ailleurs de se critiquer les uns les autres et de poser des règles méthodologiques. Mac Lennan, par exemple, affirmait avec raison qu'on n'a le droit d'étudier un phénomène social qu'en tant que partie constitutive d'une civilisation spéciale tout entière mais non de l'en détacher : on s'exposerait, comme fit Lubbock à identifier deux ordres de faits à première vue semblables mais distincts par leur essence même. Mais une étude ainsi comprise, en bloc, est sinon impossible, tout au moins fort difficile étant donnée la complexité de toute civilisation donnée; il faut bien simplifier, prendre un terme de définition commode. Ainsi firent Hildebrand et Grosse : tous deux ont classé l'humanité d'après certains faits sociaux ou plutôt économiques et ont étudié les formes de la famille par rapport à chacun des groupes qu'ils avaient délimités. Hildebrand, persuadé de l'uniformité de l'espèce humaine cherche le lien généalogique qui unit telle forme économique à telle forme de la famille; Grosse, lui, affirme qu'une recherche de ce genre est vaine et même absurde puisque l'évolution se fait non dans un seul sens mais dans plusieurs sens à la fois. Quant au choix du criterium, la forme économique, il est logique et commode car il est assez aisé de s'entendre sur la valeur relative de chacun des degrés de la civilisation matérielle. Le malheur est que la classification ainsi obtenue est vraiment par trop artificielle : on range l'un à côté de l'autre des peuples qui présentent sans doute des caractères superficiels de ressemblance mais qui aux points de vue artistique, religieux, moral, sont excessivement éloignés l'un de l'autre. Autrement dit, cet *à priori* ne vaut pas mieux qu'un autre, que celui de Morgan par exemple qui a, d'une conscience calme, placé les Polynésiens au-dessous des Australiens et qui ne s'est même pas occupé des Nègres sous prétexte que chez eux les formes de la famille, enchevêtrées au possible, étaient inclassables. D'ailleurs les notions de « primaire » et de « secondaire » ne signifient pas grand'chose en ethnographie, en sorte qu'affirmer que : Dans les grandes lignes, l'humanité a suivi les mêmes voies, mais que dans les détails il existe de nombreuses différences entre les peuples, c'est dire simplement : Certains peuples se ressemblent et d'autres non. Grosse, de toute façon, se trouve plus près de la vérité en admettant des mouvements dans tous les sens à la fois et chez chaque peuple dans une direction propre; il est encore plus sage lorsqu'il regarde comme indépendamment évoluée chacune des trois formes économiques principales (chasseurs, nomades, agriculteurs). Mais ses subdivisions n'ont aucune valeur fixe : du chasseur inférieur à l'agriculteur supérieur il existe une série d'échelons intermédiaires. La seule chose qu'on puisse affirmer c'est que la constitution de la famille doit répondre, dans ses grandes lignes, à la consti-

Digitized by Google

tution de la société; mais le lien qui relie entre eux ces deux groupes de phénomènes est encore indéterminé, sinon indéterminable; à un changement dans la situation matérielle peut correspondre un changement dans la constitution de la famille : mais quel changement? Et cela est-il nécessaire? Autant de questions auxquelles Grosse ne peut répondre. En sorte que son système ne nous mène nulle part. — Cunow a suivi la même voie que Grosse : il a simplement augmenté le nombre des subdivisions; ses recherches n'ont d'ailleurs porté encore que sur un point de détail et il faut attendre la suite. A Cunow comme à Grosse on peut en tout cas reprocher d'avoir fait la vieille confusion entre inférieur et primitif; et rien ne prouve que l'humanité ait passé des formes simples aux complexes, ni d'ailleurs le contraire. La progression n'est jamais constante; les réflexions de Tylor, déjà anciennes, n'ont perdu en rien de leur force. Et l'on oublie trop souvent que les faits isolés, en ethnographie, ne prouvent rien du tout. Ce qui vient d'ailleurs compliquer le problème c'est la question des survivances. On sait à quels brillants résultats Tylor est parvenu par l'étude des survivances; mais combien ses successeurs, Morgan par exemple, ont peu imité sa réserve! Par crainte des faux pas, Starcke n'emploie l'explication par la survivance qu'à la dernière extrémité; et Grosse déclare tout d'un trait que la « Methode der Deutung » doit être rejetée. Si pourtant nous avons affaire à une forme spéciale de la famille, il faut bien l'étudier; si nous ne trouvons pas d'explication positive, que faire? de quel droit la rejeter tranquillement et n'en plus tenir compte? Si nous savions à l'avance que nous avons devant nous un symbole ou un reste d'une forme ancienne, rien de mieux; mais nous ne le savons pas; en sorte que le conseil de Grosse revient à ceci : quand vous tombez sur un phénomène, étudiez-le, et si vous ne trouvez pas d'explication positive, faites-en abstraction sans chercher à le rattacher hypothétiquement à quoi que ce soit. Fort bien, mais de quel droit supprimer un facteur peut-être important et par là fausser les résultats qu'on peut obtenir? — Quelle méthode employer, alors?

Et voici que Tylor nous tire d'embarras au moyen de sa méthode statistique, basée sur la coexistence des phénomènes, et dont la formule sera $\frac{ab}{c}$ dans laquelle a indique le nombre de cas constatés de l'existence d'un phénomène donné, b celui des cas de l'existence d'un autre phénomène et c le nombre des peuples. Grâce à cette méthode, Tylor a montré la fausseté de deux opinions jadis courantes : l'existence d'un lien entre l'exogamie et le mariage par enlèvement, et l'idée que le soin que met le mari à éviter les parents de sa femme est une survivance du mariage par capture. En théorie la méthode de Tylor est excellente, en pratique elle est d'une application hasardée et difficile; cela vient de ce que l'unité de mesure, la notion de peuple, est loin de posséder une valeur constante. Tout d'abord nos classifications de peuples, surtout des peuples de l'Afrique, sont sujettes à caution; peut-être différencions-nous des peuples proches parents pour unir sous un même nom un groupe hybride. La notion même de peuple

Digitized by Google

est mal définie ; et si nous remplaçons peuple par race c'est encore pire, sans parler des inexactitudes de notre système de classification d'après la langue. Dès que l'on passe aux peuples historiques la confusion est encore plus grande. C'est dire que la méthode statistique n'a de rigueur qu'en apparence : les chiffres nous en imposent. Et c'est pourtant, en ce moment, la seule méthode applicable ; il faut la mettre à l'essai le plus largement possible. Trouvera-t-on d'ailleurs, un jour, une méthode meilleure? Cela n'est guère probable. Le mieux en tout cas est de laisser de côté les problèmes généraux et de s'attacher à écrire des monographies dans le genre de celle de Cunow.

P. 81-88. A. Semenov. *Quelques croyances religieuses des Tadjiks montagnards.* — Bien que depuis longtemps convertis à l'islamisme, ils ont conservé leurs anciennes croyances iraniennes. Au ciel habite Khudo-Parvardigor qui « a paru de soi-même ». A son service se trouvent les Firichtias qui nourrissent l'enfant dans le sein de sa mère, lui donnent des yeux, une langue etc. ; lors de la naissance Khudo envoie deux Firichtias qui s'asseoient chacun sur une épaule de l'enfant et ne le quittent plus afin de le protéger contre deux méchants esprits envoyés par les puissances mauvaises. En dessous des Firichtias sont les Paris ou Pariks, bienfaiteurs des hommes et des animaux, protecteurs de la famille ; elles ont l'apparence de femmes d'une grande beauté. La terre et l'air fourmillent d'esprits méchants qui luttent contre l'armée du bien, s'efforcent de faire du mal aux hommes et aux animaux. Les Dévas sont des esprits de forme humaine gigantesques et puissants, couverts de poils, armés de griffes. Ils habitent dans les montagnes ou au fond des lacs et gardent les trésors. Ils ne craignent rien ni personne, même pas Khudo. Les Iraniens montagnards chantent des oösanes ou osounes où sont décrites les luttes des rois et des héros contre les Dévas. Les chaïtanes, autres esprits méchants sont aussi à craindre, de même que les djinns. Dans les bois vivent les ghuli-iavonis, de forme humaine, couverts de poils noirs, armés de griffes et de gourdins en chêne. Dans les cavernes et les torrents vivent les ajdahors, serpents à la tête énorme, aux mâchoires armées de fortes dents ; ils sont soumis à un roi qui habite sur les monts plus hauts que les nuages. Entre Khudo et toutes ces puissances mauvaises la lutte est éternelle.

Arnold van Gennep.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — M. *Louis Couve*, décédé le 31 octobre 1900 à Leysin, dans le canton de Vaud, était un des plus appréciés parmi les collaborateurs qui ont apporté à notre *Revue* le concours de leur science désintéressée au cours des dernières années. Enlevé prématurément à l'affection des siens, il laisse d'unanimes regrets à tous ceux qui l'ont connu et qui pouvaient se rendre compte de ce que promettait ce travailleur consciencieux, admirablement préparé pour l'œuvre scientifique à laquelle il voulait consacrer sa vie. Né à Bordeaux en 1866, élève du lycée de cette ville et de Louis-le-Grand, sorti de l'École Normale en 1890, membre de l'École française d'Athènes de 1890 à 1894, il fut nommé maître de conférences de langue et littérature grecques à l'Université de Nancy. Pendant son séjour en Grèce il prit une part active aux fouilles de Delphes et à celles de Délos. Il avait rédigé un Catalogue des vases du Musée National d'Athènes, qui était une suite et un complément de celui de M. Collignon composé en 1877 et qui sera certainement publié. L'objet préféré de ses études était, en effet, la céramique grecque. A son retour en France il avait entrepris une thèse de doctorat ès lettres sur la céramique corinthienne. De nombreux articles publiés dans le *Bulletin de Correspondance hellénique* depuis 1891, notamment sur les inscriptions de Delphes et les fouilles de Délos, témoignent de la précision et de la sûreté de son érudition et de son talent d'exposition. M. Couve portait un vif intérêt à l'histoire religieuse de la Grèce; il était de ceux qui comprennent l'importance capitale de la vie religieuse dans la destinée d'un peuple. Aussi avait-il accepté de faire pour les lecteurs de cette *Revue* le dépouillement des périodiques relatifs à l'archéologie religieuse de la Grèce, lorsque M. Pierre Paris fut obligé par ses nombreuses occupations de renoncer à cette tâche ingrate qu'il avait accomplie avec tant de dévouement pendant plusieurs années. M. Couve était toujours prêt à rendre compte des publications nouvelles qui lui étaient adressées. La *Revue* perd en lui un rédacteur qui lui rendait les plus précieux services. En adressant un pieux hommage à sa mémoire elle acquitte un devoir de reconnaissance.

J. R.

*
* *

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le programme

Digitized by Google

des conférences de la Section des sciences religieuses, que nous avons reproduit dans la précédente livraison, a subi quelques modifications :

1° M. *Foucher*, appelé à remplacer M. Finot comme directeur intérimaire de la Mission française de l'Extrême-Orient pendant l'année de congé qui a été accordée à celui-ci, a dû partir pour la Cochinchine. Le directeur de la conférence des religions de l'Inde, M. Sylvain Lévi, d'accord avec le Conseil de l'École, a prié M. *Mauss*, agrégé de l'Université et ancien élève de l'École, de bien vouloir se charger temporairement de l'enseignement. M. Mauss a accepté. L'une de ses conférence sera consacrée à un exposé général des religions de l'Inde, la seconde à une analyse des principaux systèmes philosophiques de l'Inde avec interprétation de passages à l'appui.

2° Après un préavis favorable du Conseil, M. l'abbé Loisy, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, a été autorisé par M. le Ministre de l'Instruction publique à faire un cours libre sur les *Rapports de la religion assyrienne et de la Bible*. Il a choisi comme sujet de ses leçons pour cette année : les récits assyriens de la création et le récit de la Genèse. La première de ces leçons a eu lieu le mercredi, 12 décembre, devant un très nombreux auditoire composé en majeure partie d'ecclésiastiques. M. Loisy a été très chaleureusement accueilli par ses auditeurs.

M. *Millet*, maître de conférences pour l'histoire du christianisme byzantin, a obtenu l'autorisation d'installer dans les locaux de la Section des sciences religieuses, la collection d'*Archéologie byzantine* qu'il a pu constituer grâce à la générosité du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de divers donateurs. Cette collection est composée d'aquarelles fort remarquables, de dessins, d'albums, de moulages et autres objets utiles à l'étude des antiquités byzantines, qui proviennent en partie des missions archéologiques accomplies par M. Millet lui-même. Une petite bibliothèque lui sera adjointe où l'on s'efforcera de grouper les publications relatives au même ordre d'études. Il y a là un essai intéressant pour créer à la Sorbonne un foyer d'érudition en histoire byzantine.

A côté des conférences de la Section des sciences religieuses, nous faisons suivre ici, suivant l'habitude, l'énoncé des cours qui, dans d'autres Écoles ou Facultés de Paris, auront pour objet cette année des sujets d'histoire religieuse :

I. Au *Collège de France* :

M. *Albert Réville* termine l'étude historiqne de la Scolastique et fait l'histoire de la papauté d'Avignon depuis son installation dans cette ville (1309) jusqu'à la veille du Concile de Constance (1414).

M. *Izoulet* étudie la religion de Voltaire.

M. *Clermont-Ganneau* explique les inscriptions nabatéennes et étudie divers monuments sémitiques récemment découverts.

M. *Philippe Berger* commente des textes relatifs aux premiers temps de la Royauté en Israël et traite des sources de l'histoire de David.

II. A la *Faculté de théologie protestante* :

Digitized by Google

M. *Ménégoz* interprète l'Épître de saint Paul aux Romains.

M. *Sabatier* fait une étude comparative du catholicisme et du protestantisme d'après leurs principes fondamentaux.

M. *Ad. Lods* expose l'histoire de la religion d'Israël à partir du VIIIe siècle et explique les fragments apocalyptiques de l'Ancien Testament.

M. *Stapfer* fait l'Introduction aux Épîtres de saint Paul.

M. *Bonet-Maury* expose l'histoire de l'Église chrétienne au moyen âge.

M. *Jean Réville* étudie l'histoire de la littérature chétienne grecque aux IVe et Ve siècles et continue l'introduction à l'histoire des religions antérieures au christianisme.

M. *John Viénot* expose l'histoire de la Réformation.

III. A la *Faculté des Lettres* nous remarquons les cours de :

M. *Brochard* sur la Morale des philosophes grecs;

M. *Croiset* sur la Civilisation de l'âge homérique;

M. *V. Henry* qui explique des Extraits des rituels brahmaniques avec les textes védiques afférents;

M. *Buisson* sur les principales doctrines de l'éducation morale depuis l'établissement du christianisme.

IV. Dans la *Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes Études* :

M. *Héron de Villefosse* : Étude des inscriptions religieuses de la Gaule;

M. *F. Lot*: La chronologie des Lettres de Gerbert. — Étude des plus anciennes vies de saints bretons.

M. *V. Bérard* : L'Odyssée; suite des légendes : Kirké, terre des morts et Lestrygons.

M. *G. Paris* : Études sur les diverses formes, surtout françaises, de la légende de saint Brendan.

M. *A. Millet* : Explication de textes tirés de l'Avesta.

M. *A. Carrière* : Interprétation du livre du prophète Jérémie.

M. *Scheil* : Exercices sur les originaux de textes religieux assyriens.

M. *Clermont-Ganneau* : Antiquités orientales (Palestine, Phénicie, Syrie), Archéologie hébraïque.

M. *Chabot* : Inscriptions de Palmyre.

V. Au *Musée Guimet* le programme des conférences dominicales, à 2 heures 1/2, a été fixé comme suit pour l'année 1900-1901 :

25 novembre 1900. M. *de Milloué*, conservateur du Musée Guimet : Culte et cérémonies en l'honneur des Morts chez les peuples de l'Extrême-Orient.

2 décembre. M. *Deshayes*, conservateur-adjoint du Musée Guimet : Anciens canons de proportions de la sculpture japonaise.

9 décembre. M. *A. Foucher*, maître de conférences à l'Ecole des Hautes Études : Les Rites actuels de l'Hindouisme.

16 décembre. M. *de Milloué* : Un point de mythologie comparée: Les Dieux du feu.

Digitized by Google

23 Décembre. M. *Maurice Courant*, maître de conférences à l'Université de Lyon : Quelques monuments coréens : temples, tombeaux, etc.

13 janvier 1901. M. *Deshayes* : Documents nouveaux pour servir à l'histoire de l'art japonais, première partie.

20 janvier. M. *Ph. Berger*, membre de l'Institut : Correspondance diplomatique des Rois et Gouverneurs de Syrie avec les Rois d'Égypte, 1500 ans avant notre ère.

27 janvier. M. *de Milloué* : L'Astrologie et les différentes formes de la Divination dans l'Inde, au Tibet et en Chine.

3 février. M. *Deshayes* : Documents nouveaux pour servir à l'histoire de l'Art japonais, deuxième partie.

10 février. M. *Jean Réville* : Le Mithriacisme. Une religion rivale du Christianisme dans l'empire romain.

17 février. M. *G. Lafaye*, professeur à la Sorbonne : Les Vestales romaines.

24 février. M. *de Milloué* : Triades et Trinités. Leur nature, leur origine et leur rôle dans les différentes religions.

3 mars. M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France : Le suprême asile du Bouddhisme indien : le Népal.

10 mars. M. *Deshayes* : Notes sur l'enseignement artistique du Japon.

17 mars. M. *Salomon Reinach*, membre de l'Institut : Coup d'œil sur la mythologie gauloise.

24 mars. M. *De Milloué* : De quelques ressemblances entre le Bouddhisme et le Christianisme.

14 avril. M. *E. Guimet*, directeur du Musée : Le Fong-Chouï et les superstitions des Chinois.

21 avril. M. *Deshayes* : Les êtres animés de l'Art chinois d'après les décors et les formes des bronzes de la collection de l'Empereur Kièn-long (1736-1796).

26 avril. M. *Chavannes*, professeur au Collège de France : De quelques idées populaires des Chinois et des représentations figurées qu'ils en donnent.

5 mai. M. *de Milloué* : Le symbolisme dans les images des Divinités de l'Extrême-Orient.

*
* *

Le *Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Études, pour l'année 1899-1900, accuse un total de 328 élèves ou auditeurs inscrits. Sur ce nombre il y a eu 80 étrangers appartenant à 20 nationalités différentes. La Section comprend actuellement 18 directeurs ou maîtres de conférences. Pendant le dernier exercice trois cours libres y ont été professés par MM. Deramey, C. Fossey et Isidore Lévy.

La leçon-programme publiée dans le Rapport de cette année a été faite par M. *Jean Réville* sur *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*. Il cherche à caractériser la nature particulière de cet écrit composé à Rome,

Digitized by Google

probablement vers l'an 125, et montre que ce ne peut pas être une adaptation chrétienne d'un écrit juif antérieur, comme l'a soutenu M. Spitta dans le deuxième volume *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* (Göttingen, 1896). Après avoir exposé ce qu'il y a d'arbitraire dans le principe dont s'inspire M. Spitta qu'un écrit où la personne même du Christ est passée à peu près sous silence, ne saurait être un écrit chrétien, l'auteur dénonce l'invraisemblance de l'hypothèse présentée par le critique strasbourgeois. Celui-ci est obligé d'éliminer de nombreux passages à titre d'interpolations, de supposer un interpolateur qui, pour accréditer l'écrit juif parmi les chrétiens, l'aurait remanié de telle façon que le caractère chrétien n'y parût point, et un original juif dépourvu de tout caractère spécifique juif. Le thème central des diverses parties du *Pasteur* d'Hermas, c'est qu'en vertu d'une révélation spéciale les chrétiens, devenus infidèles à leur vocation, pourront rentrer en grâce par un repentir sincère. C'était là une thèse hardie dans le christianisme primitif pour lequel les fidèles étaient les régénérés, les « saints » ; toute infidélité grave entraînait logiquement leur déchéance et le baptême ne pouvait pas être renouvelé. Les nécessités de la vie réelle devaient susciter des accommodements avec cet idéalisme intransigeant, mais on s'exposait à être traité d'infidèle ou de traître si l'on érigeait en principe qu'une infraction au principe pût être admise; pour la justifier il ne fallait rien moins qu'une révélation divine. Dans le Judaïsme, au contraire, le problème ne se posait pas. Il possédait tout un système rituel qui était justement destiné à résoudre le problème des infidélités commises par les membres de l'alliance. Et même là où le régime lévitique n'était plus pratiqué, le retour des fils prodigues à l'Éternel était toujours possible par la repentance suivie d'une nouvelle sanctification.

Le *Pasteur* d'Hermas est donc bien positivement un écrit chrétien et d'origine romaine. Son témoignage complète ceux de l'*Épître aux Hébreux* et de l'*Épître aux Corinthiens* de Clément Romain et s'applique à la génération qui suit celle de Clément. Il est extrêmement précieux pour l'historien, non seulement par les renseignements qu'il fournit sur la théologie encore très libre que l'on professait alors à Rome, mais encore par les indications qu'il apporte sur l'état social et ecclésiastique de la communauté romaine. Le *Pasteur* d'Hermas ne connaît pas encore d'évêque à Rome et atteste que l'église de cette ville traversa sous le règne d'Adrien une période de relâchement et de mondanisation. A cause même de l'importance de ce témoignage, il importe d'en bien préciser la nature et l'origine.

Nous avons annoncé la création d'une chaire d'Histoire des religions et de théologie biblique à la Faculté de théologie protestante de Montauban. M. *Alexandre Westphal*, nommé professeur de cette nouvelle discipline, a été chargé de prononcer la leçon de rentrée de la Faculté le 15 novembre. Il a pris comme sujet : *l'Histoire des religions et le Christianisme*. Cette leçon a été publiée (Montauban, impr. Granié). M. Westphal a salué dans l'histoire des

Digitized by Google

religions l'actualité des études théologiques contemporaines, la science destinée à rénover l'enseignement théologique. Il en a décrit la genèse et les rapides progrès, puis il a montré comment elle établit la vitalité, la dignité et la parenté des religions, et il a terminé par un large et généreux appel à la tolérance, invitant ses auditeurs à rejeter aussi bien la parole du fanatisme : « hors de l'Église pas de salut » que la parole du scepticisme « toutes les religions sont bonnes, » et à se rattacher au principe qu'en tout culte sincère il y a une part de vérité.

Pour apprécier à sa juste valeur le discours de M. Westphal, il ne faut pas oublier l'endroit où il a été prononcé. La Faculté de théologie de Montauban passe, à tort ou à raison, pour être une faculté inféodée à l'orthodoxie protestante. Il est, ce me semble, particulièrement réjouissant de voir l'histoire des religions accueillie avec de si bonnes dispositions dans un semblable milieu et de constater qu'un croyant aussi convaincu que M. Westphal reconnaît en elle la rénovatrice des études théologiques. Il y a longtemps que nous soutenons cette thèse dans la Revue ; elle fait son chemin et il faudra bien que les institutions théologiques universitaires se modifient, ailleurs comme à Montauban, pour se conformer à cette conception de plus en plus générale. M. Westphal a parlé avec indépendance devant un auditoire peut-être un peu étonné d'entendre une parole de ce genre dans sa bouche. D'autres, appartenant à des milieux différents, estimeront que les préoccupations apologétiques dont son langage trahit perpétuellement l'existence, doivent être bannies de l'enseignement scientifique. Mais il faut bien s'adapter à son auditoire. Toute la péroraison de M. Westphal est un éloquent témoignage en faveur des excellentes conséquences morales que la substitution de l'histoire des religions à une théologie sectaire provoque nécessairement. Enfin l'on y constate d'un bout à l'autre l'influence très marquée du Congrès d'histoire des religions de Paris. La *Revue de l'Histoire des Religions* ne peut pour toutes ces raisons, qu'enregistrer avec une vive satisfaction l'acte accompli par M. Westphal et lui souhaiter que son enseignement porte tous les fruits que l'on est autorisé à en attendre.

Nous avons aussi reçu la leçon d'ouverture prononcée par M. le professeur *E. Stapfer* à la séance de rentrée de la Faculté de théologie protestante de Paris, sur *l'Essénisme et le christianisme primitif*. M. Stapfer considère l'Essénisme comme un produit purement palestinien. Il admet avec Reuss, Lucius, Albert Réville, Schürer, Renan et beaucoup d'autres que les Esséniens furent d'abord des Pharisiens séparatistes, faisant bande à part parce que le Judaïsme officiel ne leur paraissait pas suffisamment pur. Cependant il n'exclut pas la possibilité d'une influence hellénique, notamment pythagoricienne, ni même celle d'une influence perse. Il élude cette question d'origine. Après avoir décrit les Esséniens cloîtrés qui vivaient dans l'oasis d'Engaddi, non loin de la Mer Morte, il appelle l'attention de ses auditeurs sur les Esséniens laïques, vivant dans le monde et qui ne renonçaient pas au mariage. Les points de contact

Digitized by Google

entre l'Essénisme, surtout sous sa forme mitigée, et le Christianisme origine semblent nombreux, quoiqu'il n'en soit jamais parlé dans le Nouveau Testament. M. Stapfer, cependant, montre d'abord que Jean-Baptiste, quoiqu'on prétende souvent le contraire, n'a pas été du tout Essénien. Jésus lui-même offre plus d'analogie avec les Esséniens, surtout dans la condamnation de la richesse et la pratique du célibat. Mais il n'y a dans sa pensée aucun élément ascétique. C'ést dans les mœurs et les pratiques des premiers chrétiens de Jérusalem que des ressemblances certaines et des rapports possibles apparaissent : dissidence, vie en commun dans une confrérie pieuse, sacerdoce universel, abandon des biens personnels. On ne saurait oublier toutefois que la première communauté chrétienne n'a pas recours au système d'ablutions et de purifications qui est capital dans l'Essénisme. Ce qui paraît vraisemblable à M. Stapfer, c'est que bon nombre d'Esséniens du monde se firent chrétiens, après avoir reconnu que le christianisme offrait aux besoins qu'ils avaient essayé d'assouvir dans l'Essénisme une satisfaction bien autrement complète. L'Essénisme apparaît ainsi comme une tentative, nettement distincte du Christianisme, de résoudre le problème religieux posé devant beaucoup de Juifs pieux et que Jésus résolut dans sa souveraine originalité.

L'impression qui se dégage de cette étude intéressante n'est pas très nette. Cela tient sans doute à ce que le professeur, obligé de ne pas dépasser les limites permises d'une cérémonie universitaire, n'a pas pu préciser suffisamment ni la genèse de l'Essénisme qui en fait connaître le véritable caractère, ni surtout ce que l'on pourrait appeler la théologie essénienne, c'est-à-dire les doctrines particulières professées par les Esséniens. Sur ce terrain la différence de l'Essénisme et du Christianisme originel est très marquée. Quant aux Esséniens laïques, nous ne savons rien sur leur compte, mais il serait vraiment bien étrange, si Jésus et ses premiers disciples furent en relations avec eux, que l'histoire évangélique n'en ait pas conservé le moindre souvenir, alors qu'elle a parfaitement noté les rapports de Jésus et des premiers chrétiens avec les Pharisiens, les Sadducéens, les disciples de Jean-Baptiste, avec ceux de Simon le Magicien et avec les sectes gnosticisantes d'Asie-Mineure.

*
* *

M. *Maurice Courant*, maître de conférences à l'Université de Lyon, a publié dans le *Toung-pao* (série II, vol. 4) la conférence qu'il a faite au Musée Guimet le 17 décembre 1899, sous le titre : *Sommaire et historique des cultes coréens*. Il étudie successivement la religion officielle comprenant le culte des mânes et des esprits de la nature, le culte privé des mânes, les cultes naturalistes et les anciennes coutumes religieuses, le Bouddhisme coréen. Cette étude qui n'est pas imprimée sous forme de conférence, mais qui est dans toute la force du terme un sommaire, une nomenclature, ne se prête pas à l'analyse. On y trouve des renseignements très nombreux et précis sur les rites, les sacrifices, les sanctuaires coréens, sans systématisation. Il en ressort que le peuple coréen

Digitized by Google

est resté étranger au culte officiel réservé au roi et à ses représentants, au culte des ancêtres et des grands hommes qui n'est jamais sorti de la classe des lettrés et des nobles, et que ses croyances et pratiques, profondément naturalistes, se rattachent selon toute vraisemblance à l'ancienne religion coréenne. Le Bouddhisme coréen, de provenance chinoise, a eu sa période de splendeur du ve au xve siècle; depuis lors il est dédaigné et même persécuté par le Confucianisme des lettrés. Les bonzes coréens sont tombés dans l'ignorance la plus grossière.

⁂

L'éditeur Lecoffre vient de mettre en vente les Tables générales de la *Revue biblique internationale*, publiée par l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain de Saint-Étienne de Jérusalem. Ces tables comprennent les volumes I à VIII (1892-1899).

— M. *Austin de Croze* a fait paraître aux bureaux de la *Revue des Revues* (12, avenue de l'Opéra) une brochure intitulée : *La Bretagne païenne, le fétichisme et le clergé en Cornouaille* (in-8 de 31 p.), avec une préface de M. Paul Guieysse, député du Morbihan. L'auteur passe en revue un grand nombre de pratiques bretonnes, bien connues de tous ceux qui ont étudié le même sujet, et s'inscrit en faux contre la légende de la Bretagne idyllique. Il parle de l'abondance du cœur quand il s'élève contre la connivence des directeurs spirituels de la population bretonne avec les pires superstitions. Sa brochure, destinée au grand public, est le fruit d'une expérience personnelle acquise par un séjour prolongé en Bretagne. Elle n'apprendra rien de nouveau aux hommes du métier.

⁂

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 31 août* : M. S. *Reinach* interprète une formule gravée sur deux lamelles d'or trouvées dans l'Italie méridionale : « chevreau, je suis tombé dans le lait ». Elle fait partie d'un *hymne orphique* dont on trouve ici deux formes différentes et qui était placé dans la tombe des initiés. Il semble que l'initié des mystères de Bacchus, comparé à un chevreau, est censé déclarer par ces paroles qu'il a trouvé l'alimentation parfaite à laquelle il aspirait. M. Reinach ne pense pas que l'on puisse voir là une allusion à un baptême orphique par le lait.

— *Séance du 7 septembre* : M. *Heuzey* fait connaître les résultats de la reconstitution archéologique de la *Stèle des Vautours*, le grand bas-relief du roi Eannadou, qui a été effectuée en vue de l'Exposition pour la Section des missions scientifiques. Le moulage d'un fragment conservé au Musée Britannique a permis de rétablir sur une des faces la représentation des funérailles après le combat. Un homme entièrement nu, debout sur des animaux immolés auprès d'un monceau de cadavres, fait une libation sur des gerbes de palmiers avec leurs régimes en fleurs.

Digitized by Google

— *Séance du 14 septembre* : M. *S. Reinach* pense que le groupe bien connu de l'*Enfant à l'Oie* représente Esculape enfant maîtrisant une oie sauvage. Il y avait des oies dans les temples d'Esculape. De plus le sculpteur Boethos, de qui provenait l'original du groupe, était l'auteur d'une statue célèbre d'Esculape enfant, ainsi qu'en témoigne une inscription grecque. Et une copie du groupe était conservée dans le temple d'Esculape dans l'île de Cos.

— M. *Gustave Oppert* présente un mémoire sur les Çâlâgramâs ou pierres sacrées des aborigènes anaryens de l'Inde, coquilles pétrifiées qui sont des symboles du dieu Vishnou. D'après M. Oppert elles représentent le principe féminin et on leur attribue des propriétés très variées (voir *Revue*, p. 161, sa communication au Congrès d'Histoire des Religions).

— *Séance du 21 septembre* : M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, rend compte des fouilles et missions de l'année 1900. En Thrace, M. *Seure* a exploré des tumuli qui ont fourni des résultats depuis la période romaine jusqu'aux âges préhistoriques. En Crète M. *Demargne* explore l'acropole antique de Goulos avec un très grand succès. A. Delphes on a déblayé le temple et ses dépendances, on a commencé à dégager le temple d'*Athéna Pronaia*, on a retrouvé un trésor du ve siècle, de style ionien, rappelant celui de Cnide, puis un temple rond. M. Homolle annonce que l'on va commencer les fouilles à Tégée, où se trouvait le temple d'Athéna-Aléa que Pausanias signale comme le plus beau du Péloponnèse.

— M. *Héron de Villefosse* transmet le rapport du *P. Delattre* sur les résultats de ses fouilles dans les tombes de la nécropole punique près la colline de Sainte-Monique. Il en a retiré un abondant mobilier funéraire.

— *Séance du 28 septembre* : M. *Babelon* présente deux disques en argent doré, probablement des boucliers découverts dans le temple de la déesse *Mâ* ou *Enyo*, de Comane dans le Pont. L'un des deux porte l'inscription : « Sanctuaire d'Artémis. Des offrandes du roi Mithridate ». Ils sont ornés de scènes de chasse en relief.

— *Séance du 9 novembre* : M. *S. Reinach* fait une communication sur l'*orphisme* dans la IVe Églogue de Virgile (voir plus haut le texte complet de ce travail).

BELGIQUE

M. *Franz Cumont*, professeur à l'Université de Gand, a publié le Rapport qu'il a adressé à M. le Ministre de l'Intérieur et de l'Instruction publique de Belgique sur sa *Mission archéologique en Asie Mineure*. Partant avec l'espoir de retrouver dans l'ancien royaume du Pont des documents propres à éclairer l'histoire du Mazdéisme et, plus spécialement, des Mystères de Mithra en Asie Mineure, M. Cumont n'a pas trouvé ce qu'il désirait. Par contre il a rapporté un grand nombre d'inscriptions, collationné des textes importants dans les monastères grecs et relevé des renseignements géographiques utiles. — La *Revue*

Digitized by Google

publiera prochainement la communication que M. Cumont a faite au Congrès d'histoire des religions sur le Zeus Stratios de Mithridate.

— M. le comte *Goblet d'Alviella* a fait tirer à part une monographie sur le *Peigne liturgique de Saint Loup*, publiée dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres, nos 9 et 10, 1900). L'usage des peignes liturgiques s'est maintenu dans l'Église orthodoxe grecque; depuis le xve siècle il a disparu dans l'Église romaine. Comme les sacrificateurs grecs les ministres du culte chrétien antique officiaient tête nue et devaient avoir les cheveux et la barbe propres. De là l'origine des peignes ecclésiastiques. Ceux qui furent conservés dans les trésors des églises ne tardèrent pas à être attribués au plus illustre des personnages qui s'en était servi ou qui avait pu s'en servir. Le peigne liturgique de Sens, attribué à saint Loup, offre cette particularité qu'il est orné de l'arbre sacré chaldéen entre deux lions affrontés, et fournit ainsi à M. Goblet d'Alviella un nouveau thème pour ses études sur la transmission des vieux symboles chaldéens dans le monde occidental et chrétien.

— M. *Paul Fredericq*, professeur à l'Université de Gand, continue son *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* dont nous avons déjà signalé les deux premiers volumes consacrés au moyen âge. Un supplément à la période déjà étudiée formera le tome III. Les tomes IV et V (celui-ci sous presse) se rapportent à l'Inquisition des Pays-Bas sous Charles-Quint, à l'époque de la Réforme. Un grand nombre des pièces du tome IV sont inédites.

J. R.

ALLEMAGNE

Parmi les publications récentes dont le manque de place ne nous permet pas de parler plus longuement, mais que nous ne pouvons pas ne pas signaler, nous avons noté :

1° Le deuxième fascicule de la 2e année de la collection *Der alte Orient* publiée par la Vorderasiatische Gesellschaft, chez Hinrichs, à Leipzig : *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter*, par M. *A. Wiedemann*, excellente vulgarisation de ce que l'on sait actuellement sur les doctrines, les représentations et les croyances populaires de l'ancienne Égypte relativement à la mort et à la destinée des morts (36 pages).

2° La troisième édition de *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, du Dr *Ad. Wuttke*, publiée par les soins de M. Elard Hugo Meyer, à Berlin, chez Wiegandt et Grieben.

3° La traduction allemande de l'ouvrage arménien d'*Eznik*, Contre les Sectes (*Wider die Sekten*, traduit par le P. J. M. Schmid et publié par les Mekhitaristes de Vienne), avec introduction, annotations et sommaires, d'après le texte critique en préparation par le P. Kalemkiar.

4° L'éditeur Schwetschke, actuellement à Berlin, vient de publier le dernier volume de l'édition magistrale des *Opera Calvini*, par Reuss, Baum, Cunitz et

Digitized by Google

Erichson. C'est le tome LIX qui comprend 13 sermons de Calvin récemment découverts et surtout une série de Tables, très précieuses, qui doublent la valeur de cette édition. Il y en a 6 (Index nominum et rerum; locorum scripturae sacrae; i. vocum hebraïcarum; catalogue des écrits de Calvin d'après l'édition du *Corpus*; catalogue chronologique des œuvres et éditions; catalogue systématique comprenant toutes les publications sur Calvin). Les deux dernières qui sont l'œuvre de M. Erichson seul, sont un véritable travail de bénédictin.

ANGLETERRE

Max Muller. Nous avons publié dans la précédente livraison de la *Revue* la lettre par laquelle Max Müller s'excusait de ne pas pouvoir prendre part au Congrès international d'histoire des religions qui s'est réuni à Paris du 3 au 8 septembre. Cette lettre aura été une des dernières publications de l'illustre écrivain. Les craintes que l'état de sa santé inspiraient à ses nombreux amis n'étaient que trop fondées. La maladie qui le minait n'a pas tardé à triompher de sa vigoureuse constitution. Le dimanche, 28 octobre, vers midi, il a rendu le dernier soupir dans cette vieille université d'Oxford dont il a certainement été l'une des illustrations les plus brillantes pendant près d'un demi siècle.

Il ne saurait être question d'apprécier dans une simple notice nécrologique toute la portée de l'œuvre si variée de Max Müller ni de discuter ce qu'il peut y avoir de durable dans son apport à la jeune science des religions. M. Marillier rendra compte, dans une prochaine livraison, du dernier ouvrage de Max Müller et passera en revue, à cette occasion, les idées maîtresses de ses publications sur l'histoire des religions. Dès à présent il convient de rappeler ici les faits principaux de son histoire et de payer un tribut d'hommage à la mémoire de l'homme que l'on a pu appeler à juste titre le père de l'histoire moderne des religions et que le récent Congrès, par un sentiment très juste de la reconnaissance qui lui est due, nommait par acclamation président d'honneur. On peut contester, en effet, la valeur des théories émises par Max Müller sur l'origine des religions et sur les conditions de leur développement. Comme tous les initiateurs il s'est fait illusion sur la portée de ses découvertes et, malgré l'étendue de son intelligence, malgré la généreuse largeur d'esprit qui le caractérisait, il a fait l'histoire des religions d'après les seules données recueillies par lui dans un ordre spécial de religions et par une méthode trop exclusive. Mais, quelques réserves que l'on fasse, il serait certainement injuste de méconnaître qu'aucun savant ni aucun écrivain du XIXe siècle n'a plus contribué à légitimer auprès du public cultivé l'existence d'une science des religions et que bien peu, dans le grand nombre de ceux qui s'y sont consacrés avec lui et, le plus souvent, à sa suite, ont fourni un plus précieux contingent d'observations fécondes et d'idées suggestives.

C'est que Max Müller n'était pas seulement un philologue de premier ordre, un érudit et un travailleur infatigable; il était encore un écrivain et un confé-

Digitized by Google

rencier de très grand talent. Sans avoir le génie littéraire d'un Renan ni la prestigieuse souplesse de style d'un James Darmesteter, il a eu à un très haut degré le don d'exposer d'une façon claire et captivante, avec beaucoup de charme et un rare bonheur d'expression, des sujets de nature rébarbative et d'abord difficile. Il donnait la vie à tout ce qu'il touchait et, sans être à proprement parler philosophe, c'est-à-dire sans aptitude marquée pour la spéculation, il avait le don, à la fois précieux pour l'écrivain et dangereux pour l'homme de science, de savoir prendre chaque question par un côté qui lui donnât une signification générale et qui la rendît intéressante pour d'autres que pour l'érudit spécialiste. De là fréquemment des généralisations trop hâtives, des conclusions téméraires, mais aussi des aperçus nouveaux, des suggestions fécondes et une puissance d'attraction qui a valu à la science dont il s'occupait de nombreux amis et souvent même des adeptes utiles. Qui de nous ne se rappelle avec quelle ardeur il a lu, pendant ses années de jeunesse, les *Chips from a German workshop*?

Max Müller avait une culture intellectuelle très étendue qu'il devait en partie aux conditions dans lesquelles s'est déroulée sa vie. Né à Dessau, dans le duché d'Anhalt, le 6 décembre 1823, fils du poète Wilhelm Müller, il avait passé son enfance dans l'une de ces petites sociétés de lettrés et d'artistes qui se réunissaient dans les minuscules capitales de l'Allemagne morcelée du commencement du siècle et qui sont certainement l'une des formes les plus distinguées sous lesquelles l'esprit germanique se soit jamais manifesté. Il fit ses études à Leipzig, à Berlin, à Paris. Ses brillantes qualités intellectuelles et l'aménité de son caractère lui valurent la protection de ses maîtres, Fleischer, Brockhaus, Bopp, Eugène Burnouf et d'un homme qui jouissait alors d'une grande autorité, Bunsen. Celui-ci réussit à lui faire confier par la Compagnie anglaise des Indes orientales la grande traduction du Rig-Véda. Dès lors, la destinée de Max Müller était définitivement orientée. Il devait se consacrer à l'étude du sanscrit et faire comprendre l'âme hindoue à l'Europe moderne; il allait s'établir définitivement en Angleterre; tout en conservant un attachement sincère à sa patrie allemande, il allait devenir un enfant adoptif de la société anglaise et neutraliser par la gravité de la vie oxfordienne l'exubérance d'imagination et de goûts artistiques qui lui venait de sa première éducation.

Toutes ces influences réunies, la combinaison de ces éléments variés dont il composa sa vie, ont produit l'homme infiniment aimable, d'une instruction aussi variée que solide, d'une conversation à la fois digne et libre, l'écrivain aux dons multiples, le savant doublé d'un poète, le théoricien germanique dont la pensée est filtrée en belle prose anglaise, le rationaliste kantien mâtiné de romantique, l'homme très particulier que fut Max Müller, ni Allemand, ni Anglais, qui ne put jamais se décider à quitter Oxford quoiqu'il ne soit jamais devenu un véritable oxfordien, et dont le cosmopolitisme volontiers aristocratique se traduit en libéralisme prudent, mais fidèle. L'orthodoxie oxfordienne, tout en professant une sincère estime pour l'homme, ne put pas se résoudre à lui donner la position à laquelle il avait droit. Qu'il illustrât l'Université par ses

Digitized by Google

écrits et par sa renommée, elle s'y résignait. Mais lorsqu'en 1860 la chaire de sanscrit devint vacante, la Convocation ne put pas se résoudre à la lui confier. Elle choisit à une grande majorité sir Monier Williams.

En 1854 il avait été nommé professeur de langues étrangères à la Taylorian Institution, après y avoir donné des conférences de philologie comparée. Vingt ans seulement après son arrivée à Oxford il fut enfin pourvu d'un enseignement qui correspondait à ses aptitudes spéciales. En 1868 on créa pour lui une chaire de philologie comparée dont il demeura le titulaire jusqu'à la fin de sa vie. Mais, dans ce milieu où la grande majorité des étudiants sont peu portés à des études sortant de leur cadre régulier, les succès de Max Müller comme professeur ne furent pas considérables. Aussi depuis longtemps lui avait-on donné un suppléant, ce qui eut pour lui le grand avantage de lui permettre de se consacrer entièrement à ses travaux personnels. Son activité était, en effet, très étendue. Si l'enseignement régulier et continu n'était pas son affaire, il excellait dans les conférences qu'il prononçait soit à Oxford, soit à la Royal Institution, soit plus tard dans les universités écossaises. Et il en a donné un grand nombre. Fréquentes aussi étaient ses contributions aux revues et aux journaux anglais ou allemands. Sa correspondance était très étendue, car il était en relations avec un grand nombre de savants ou de personnages marquants de tous pays. De toutes parts des distinctions honorifiques lui avaient été décernées. Dès 1849 son ouvrage *De la philologie comparée des langues européennes et de leur influence sur la civilisation primitive de l'humanité* avait obtenu le prix Volney. Nommé membre correspondant, puis associé étranger de l'Institut, lors de la célébration du centenaire de l'Institut, le gouvernement français le promut à la dignité de commandeur de la Légion d'honneur. L'empereur d'Allemagne l'honorait de son amitié. Et la reine d'Angleterre l'avait nommé conseiller privé. Assurément peu d'existences de savants ont été aussi favorisées que la sienne.

C'est par la philologie que Max Müller est arrivé à s'occuper de la science des religions. Dans l'ordre même de nos études il est resté par excellence le représentant de l'école philologique, pour laquelle la clef de l'origine et de l'histoire primitive des religions doit être cherchée dans l'étude des origines et des altérations du langage. Dans la dernière partie de sa vie il a fait une part de plus en plus considérable à l'histoire des religions et lui a donné une base plus large en étudiant avec toujours plus de sollicitude la psychologie religieuse. Après avoir donné le branle à la science des religions fondée sur la philologie comparée dans ses quatre volumes de *Chips from a german workshop*, dont deux parties ont été traduites en français par M. Perrot (*Essais sur l'histoire des religions*, 1872; *Essais sur la mythologie comparée*, 1873), il a inauguré la brillante campagne des Hibbert Lectures par ses conférences de 1878 sur les Religions de l'Inde (*Lectures on the religions of India*). Enfin dans les quatre volumes de ses Gifford Lectures (*Natural, Physical, Anthropological, Psychological religion*) il a donné à sa pensée sur ces graves problèmes une forme complète et définitive.

Digitized by Google

Mais, quelque intéressantes et fécondes qu'aient été les études de Max Müller sur l'histoire religieuse de l'humanité, il est une autre partie de son œuvre dont l'influence sera sans doute plus durable que celle des théories nécessairement éphémères dans lesquelles il a exposé sa conception personnelle. C'est la grande et admirable collection des *Sacred Books of the East*, l'instrument de travail incomparable qui a mis à la portée du monde occidental la littérature sacrée de l'Orient. Cette œuvre colossale, à laquelle il a pris personnellement une part importante et qu'il a tout entière dirigée lui-même, est une de celles qui font le plus d'honneur à la science de notre temps. L'homme qui a commencé sa carrière scientifique en se chargeant de la traduction du Rig-Véda et qui l'a couronnée en se consacrant jusqu'à la fin à la publication d'une pareille collection, a bien mérité de l'humanité. Au moment où pour la première fois dans l'histoire du monde les relations entre les peuples de l'Orient et ceux de l'Occident tendent à devenir régulières et permanentes, il y a dans cette révélation de l'âme orientale quelque chose de prophétique et de solennel.

Par sa tolérance aussi, pas son généreux libéralisme il reste un maître pour tous ceux qui s'occupent d'histoire religieuse. Il a su respecter, non pas de ce respect banal et superficiel de l'indifférent, mais avec la bienveillance et la sympathie d'un noble esprit, toutes les manifestations loyales et spontanées de la religion, depuis la foi du fétichiste jusqu'à celle des plus grands mystiques ou des théologiens les plus profonds. Il a contribué ainsi à dissiper de stupides préjugés encore si profondément enracinés, non seulement dans l'âme des croyants sectaires qui ne voient qu'erreur et superstition en dehors de leur *credo* particulier, mais non moins dans l'esprit d'un si grand nombre de prétendus libres penseurs pour lesquels les religions en général ne diffèrent que par leur degré d'absurdité. Et il a appris à tous ceux qui abordent nos études que, pour être capable de comprendre les religions du passé ou celles des races contemporaines distinctes de la nôtre, la première condition est de les aborder avec la conviction que le fait même d'avoir donné à des millions d'hommes la satisfaction de leurs besoins spirituels les plus profonds, les rend dignes d'estime et de respect.

La vie de Max Müller se déroule dans une belle unité. Il ne s'est pas laissé détourner du but qu'il s'était tracé quand il arrivait tout jeune homme en Angleterre. Sans blesser personne il a su garder, dans des circonstances souvent difficiles, l'indépendance de sa pensée et la liberté de sa plume. Il a été un grand semeur d'idées, aussi bien de celles que d'autres avaient trouvées avant lui, mais auxquelles ils n'avaient pas su donner la forme appropriée pour leur assurer une action féconde, que de celles qui ont jailli dans son propre cerveau. Il a soulevé beaucoup de critiques; il ne laisse pas d'ennemis.

J. R.

Digitized by Google

HOLLANDE

Le 16 décembre dernier M. le professeur *Tiele*, de l'Université de Leyde, a célébré son soixante et dixième anniversaire. C'est l'âge où d'après la loi qui régit les universités hollandaises les professeurs d'université sont mis à la retraite d'office, lors même qu'ils sont, comme M. Tiele, encore en pleine possession de toutes leurs forces physiques et intellectuelles. Les anciens élèves et les amis de l'éminent historien des religions se sont entendus pour lui offrir à cette occasion un souvenir de leur dévouement et de leur reconnaissance. Un comité s'est constitué pour recueillir leur signatures; elles ont été réunies dans un très bel album qui lui a été remis au jour anniversaire, en même temps qu'un exemplaire de l'ouvrage de M. Marcel Dieulafoy, *l'Art antique de la Perse* et divers autres livres d'étude. M. Chantepie de la Saussaye, l'auteur du manuel bien connu d'histoire des religions, depuis cette année collègue de M. Tiele à Leyde (après avoir longtemps professé à l'Université d'Amsterdam), a pris la parole au nom de tous les souscripteurs, tant étrangers que hollandais, pour féliciter M. Tiele d'avoir pu réaliser l'ambition de sa jeunesse en assurant à l'histoire des religions une place importante dans l'enseignement théologique des universités hollandaises. Le professeur Iterson a remis à M. Tiele les insignes du doctorat *utriusque juris honoris causa* de l'Université d'Edimbourg. Des adresses de félicitations avaient été envoyées par le Sénat de l'Université de Cambridge, par un groupe de notabilités scientifiques d'Oxford, par l'Académie des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Bruxelles, par la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études de Paris, par des groupes de professeurs de Strasbourg, de Halle et de Berlin. Les hommages les plus autorisés et les plus affectueux ont afflué de toutes parts.

La *Revue de l'Histoire des Religions* s'associe très cordialement aux témoignages de reconnaissance et de respectueuse sympathie qui ont été exprimés au vénéré maître de nos études et se joint plus ardemment encore au vœu dont les orateurs de Leyde se sont faits les interprètes, que la retraite studieuse dans laquelle va rentrer M. Tiele nous vaille encore de beaux et bons livres comme ceux par lesquels il a fécondé la science des religions bien au delà du cercle de ses auditeurs universitaires.

M. Tiele continuera, d'ailleurs, ses fonctions comme professeur au Séminaire Remonstrant de Leyde.

J. R.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

L. Léger. Études sur la mythologie slave :
L'idée de la mort et de la vie d'outre-tombe 1
Introduction à l'étude de la mythologie slave 335
E. Laetitia Moon Conard. Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe. . . . . 9 et 220
E. Senart. Bouddhisme et Yoga 345
Salomon Reinach. L'orphisme dans la IVe Églogue de Virgile. . . . 365
A. Sabatier. La critique biblique et l'histoire des religions. 384

MÉLANGES ET DOCUMENTS

A. Barth. Bulletin des religions de l'Inde : III. Le Bouddhisme (2e partie). 50
E. Doutté. Notes additionnelles sur l'Islâm maghribin 92
Jean Réville. Le Congrès international de l'Histoire des Religions (Paris, 3-8 septembre, 1900) 143
Procès-verbaux du Congrès 146
Max Müller. Lettre au Président du Congrès 178
Albert Réville. Discours d'ouverture du Congrès 182
Bonet Maury. Discours comme délégué de M. le Ministre de l'Instruction publique au Congrès 195
A. de Gubernatis. L'Avenir de l'histoire des religions, discours prononcé à la séance de clôture du Congrès 198

REVUE DES LIVRES

Seidel. Anthologie aus der asiatischen Volkslitteratur (*E. Blochet*). . . 96
Paul Regnaud. Études védiques et post-védiques (*Paul Oltramare*) . . 99
William Simpson. The Jonah Legend (*Goblet d'Alviella*) 107
S. Cheetham. The mysteries pagan and christian (*Eugène de Faye*) . . 111
J. M. S. Baljon. Grieksch-theologisch Woordenboek van de oud-christelyke letterkunde (*Jean Réville*). 113

Digitized by Google

Pages.

John Viénot. Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard (*Jean Réville*) 116
A. Jeremias. Hoelle und Paradies bei den Babyloniern. (*C. Fossey*) . . 122
Margoliouth. Hebrew-babylonian affinities (*C. Fossey*) 122
J. M. S. Baljon. Commentaar op het Evangelie van Matteus (*Georges Dupont*) 123
A. J. Kleffner. Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind (*Jean Réville*). 123
Ernst Siecke. Die Urreligion der Indogermanen (*Nathan Söderblom*). . 275
R. C. Thompson. The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum (*C. Fossey*) 278
E. Kautzsch. Die Apokryphen und Pseudepigrafen des Alten Testaments (*Adolphe Lods*) 282
Dr C. Snouck Hurgronje. Islam und Phonograph (*René Basset*) . . . 290
Washington Matthews. Navaho Legends (*L. Marillier*) 293
James Teit. Traditions of the Thompson river Indians of British Columbia (*L. Marillier*) 293
Claudius Savoye. Le Beaujolais préhistorique (*L. Marillier*). 313
W. Marsham Adams. The book of the master or the Egyptian Doctrine of the Light born of the Virgin Mother (*G. Maspero*) 316
H. U. Meyboom. Het Christendom der tweede eeuw (*F. Krop*) . . . 317
A. Nutt. Ossian and ossianic Literature (*L. Marillier*) 318
Jessie L. Weston. King Arthur and his Knights (*L. Marillier*) 318
Ch. J. Billson. The popular Poetry of the Finns (*L. Marillier*) . . . 318
A. Nutt. The fairy Mythology of Shakespeare (*L. Marillier*) 318
W. E. Roth. Ethnological studies among the north-west central Queensland Aborigenes (*L. Marillier*) 408
H. A. Junod. Les Ba-Ronga, étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa (*L. Marillier*) 417
P. Volz. Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias (*X. König*) . 430
J. Estlin Carpenter et *G. Harford-Battersby*. The Hexateuch (*C. Piepenbring*) 432
W. Fowler. The Roman festivals of the period of the Republic (*J. Toutain*). 435
M. Friedlaender. Der vorchristliche Jüdische Gnosticismus (*Jean Réville*). 438
R. Wunsch. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom (*Jean Réville*). . 443
A. Rebelliau. Bossuet (*H. Hauser*). 445
Annual Report on British New-Guinea (*L. Marillier*). 448
Dr Nina Rodrigues. L'animisme fétichiste des nègres de Bahia (*L. Marillier*). 448
A. Kamphausen. Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion (*X. König*) 451

Digitized by Google

REVUE DES PÉRIODIQUES

PÉRIODIQUES RELATIFS AUX NON-CIVILISÉS ET AU FOLK-LORE (suite)

Coutumes et croyances des populations de l'empire russe
(analysés par M. *A. van Gennep*).

Pages.
Flore populaire. Le pavot (A. Dikariev). 453
Les esprits malfaisants chez les femmes en couches et dans leur entourage (A. Riedko). 453
Traits de mœurs des Ossètes orthodoxes du Caucase septentrional (Kl. Borisievitch) 458
Les Iumzis tchouwaches (guérisseurs). 459
Croyances des paysans du gouvernement de Toula (A. Koltchin). . . 460
Les Kazi-Kumuks (A. T. Vassiliev) 460
Rites de mariage divers 460
Des méthodes dont se sont servis les historiens de la famille (A. Maximov). 460
Quelques croyances religieuses des Tadjiks montagnards 464

CHRONIQUES, par MM. *Jean Réville* et *Léon Marillier* :

Nécrologie : Samuel Berger, p. 136; Mary H. Kingsley, p. 331; Louis Couve, p. 465; Max Müller, p. 475.

Enseignement de l'Histoire des Religions : L'Histoire des Religions au Congrès international de l'enseignement supérieur (rapport de M. Jean Réville), p. 125: Création de conférences sur le Christianisme byzantin (M. Millet) et sur les Religions de l'ancien Mexique (M. Raynaud) à l'École des Hautes-Études, p. 136; Création d'une chaire d'Histoire des Religions à la Faculté de théologie de Montauban, p. 136 et Discours d'ouverture de M. le professeur A. Westphal, p. 469; Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris, p. 325 et 465.

Généralités : Article « Religion » de la Grande Encyclopédie, par M. L. Marillier, p. 131; Revue de Synthèse historique, p. 135; Second Congrès d'archéologie chrétienne à Rome, p. 139; Theologischer Jahresbericht, p. 140 et 333; A. Dorner, Grundriss der Dogmengeschichte, p. 140; E. Carpenter, A century of comparative religion, p. 331; Une nouvelle revue des sciences religieuses en Italie, p. 334; Tables de la Revue biblique internationale, p. 472; 70e anniversaire du professeur Tiele, p. 479.

Christianisme, Généralités : Lea, The dead hand, p. 334.

Christianisme ancien : F. Krop, La prédication apostolique, p. 135; C. Pascal, L'incendio di Roma e i primi Christiani, p. 138: A. Aall, Two designations of Christ in religious philosophy, p. 333; Jean Réville, Valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas, p. 468; Eznik, Contre les sectes, p. 474.

Digitized by Google

Christianisme du moyen âge : B. Labanca, La Madonna di A. Venturi, p. 139; Stückelberg, Basel als Reliquienstätte, p. 332; Goblet d'Alviella, Peigne liturgique de Saint Loup, p. 474; Fredericq, Corpus documentorum Inquisitionis Neerlandicae, p. 474.

Réformation : Découverte de nouveaux écrits de Luther, p. 139; Les Opera Calvini, p. 474.

Christianisme moderne : Procès verbaux de la Faculté de théologie de Paris (1505-1533), p. 136.

Judaïsme : Décret honorifique du district d'Onias, p. 137; Haupt, Babylonian elements in the Levitic ritual, p. 140; M. Iastrow, The name of Samuel, p. 141; Stapfer, l'Essénisme et le Christianisme primitif, p. 470.

Islamisme : E. Doutté, L'Islâm algérien en 1900, p. 134; Basset, Mission chez les Traras, p. 138; Doutté, Les Aïssaoua à Tlemcen et Les Minarets et l'appel à la prière, p. 327; Carra de Vaux, Avicenne, p. 329.

Religion assyro-chaldéenne : Tour de Babel au VIe siècle après J.-C., p. 137; La stèle des Vautours, p. 472.

Religion égyptienne : Scènes égyptiennes sur bijoux trouvés à Carthage, p. 137; Maspero, Rapport sur les fouilles, p. 327; Esculape et l'enfant à l'oie, p. 473; Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche, p. 474.

Religion iranienne : A Carrière, Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne, p. 135.

Religions de l'Asie antérieure : Temples à Baal Marcod, p. 137; Offrandes de Mithridate à la déesse de Comane, p. 473; Cumont, Mission archéologique en Asie Mineure, p. 473.

Religion punique : Fouilles du P. Delattre, p. 473.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles de M. Evans en Crète, p. 137; Temple de Mercure Dumias, p. 138; S. Reinach, Hymne orphique, p. 472; Les fouilles et missions de l'École française d'Athènes, p. 473.

Religions de l'Inde : Les çâlâgramâs, p. 473.

Religions de l'Extrême-Orient : Cultes Coréens, p. 471.

Religions des non-civilisés : Le totémisme à l'Académie, p. 138, 327, 328; Le tabou à l'Académie, p. 328.

Folk-lore : Congrès international des traditions populaires, p. 329; A. de Croze, Bretagne païenne, p. 472; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, p. 474.

Concours académiques : Prix Fould, p. 138; Concours de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne, p. 332.

Avis à nos correspondants : p. 138.

Le Gérant : E. Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

This book is DUE on the last date stamped below.

Fine schedule: 25 cents on first day overdue
50 cents on fourth day overdue
One dollar on seventh day overdue.

JUL 7 1947

DEC 23 1976

REC. CIR. DEC 8 '76

LD 21-100m-12,'46(A2012s16)4120

Digitized by Google

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C057093281
Revue
262302
BL3
R4
v.42
Digitized by Google

Digitized by Google